Михаэль Кунцлер

ЛИТУРГИЯ ЦЕРКВИ

II



AMATECA
Manuali di Teologia Cattolica

МИХАЭЛЬ КУНЦЛЕР

ЛИТУРГИЯ ЦЕРКВИ

Книга вторая

Москва
«Христианская Россия»

Originalausgabe:
Die Liturgie der Kirche

Пер. с немецкого — Е. Верещагин
Научный редактор — Е. Гейнрихс

Центр распространения:

Культурный Центр «Духовная Библиотека»
127434, Москва, Дмитровское шоссе, 5/1 – 130
тел. (095) 977-08-70
e-mail: biblio@cytiline.ru

Издание осуществлено при поддержке
Общества друзей и меценатов
теологических учебников АМАТЕКА
Падерборн (Германия)

ISBN 5-94270-013-3

ОБЩЕЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О СЕРИИ «АМАТЕКА»

У основания серии «АМАТЕКА» стоит группа богословов разной культурной и лингвистической направленности и ученые в области разных богословских дисциплин, собранные в одной ассоциации. Их цель — осуществить разработку полной серии учебников для преподавания богословия на богословских факультетах, в духовных семинариях, в институтах и на занятиях по богословию среди мирян.

Ассоциация «АМАТЕКА», располагающаяся в Швейцарии, в Лугано, благодаря деятельности своего международного агента, итальянского издательства «ЯКА БУК», взяла на себя ответственность представить одновременно свой проект в разных странах.

«АМАТЕКА», уважая компетентность каждого автора, отвечает на вызов, брошенный сегодняшней ситуации богословского преподавания, которая характеризуется избытком раздробленности. Действительно, кажется невозможным представить цельное органическое объяснение «разумности веры» христианской догмы; объяснение, которое одновременно остается верным и традиции, и актуальным современным поискам; которое способно отличить приобретенное от того, что́ еще остается проблематичным. Педагогическая забота будет присутствовать в этом новом усилии, которое, следует добавить, больше рождается из настоящей увлеченности к обновленному богословскому размышлению, чем из стремления к возможному коммерческому интересу.

Преодолевая разницу в чувствовании и специализации, авторы серии «АМАТЕКА», в качестве общей предпосылки, опираются на творчество Анри де Любака и Ханса Урс фон Бальтазара, следуя систематическому принципу, который руководит всем развитием материи и который может быть выражен следующим образом: Иисус Христос, «ключ, средоточие и цель всей человеческой истории» (*Gaudium et Spes* 10, 2), не только автор Искупления, но также Глава творения. Он есть «Альфа и Омега» (Откр 21, 6) человека, космоса и их истории. Такое христоцентрическое мировоззрение и составляет основу этой серии.

ОБЩИЙ ПЛАН ИЗДАНИЙ СЕРИИ «АМАТЕКА»

ПЕРВЫЙ РАЗДЕЛ

Человек в поисках Бога

1. Человек в поисках Бога. Вопрос культурной антропологии	Жюльен Рийс
2. Человек в поисках Бога. Вопрос философов	Норберт Фишер
3. Человек в поисках Бога. Вопрос религии	Горст Беркель

ВТОРОЙ РАЗДЕЛ

Бог в поисках человека

4. Бог в поисках человека. Откровение, Традиция и Писание	Венделин Кнох
5. Бог в поисках человека. Вера и Богословие	Ричард Шенк

ТРЕТИЙ РАЗДЕЛ

**Тайна Троицы:
Отец Творец, Сын Искупитель, Дух Освящающий**

6. Тайна Троицы	Франц Курт

ЧЕТВЕРТЫЙ РАЗДЕЛ

Иисус Христос

7.	Тайна Иисуса Христа	Кристоф Шёнборн

ПЯТЫЙ РАЗДЕЛ

Церковь

8.	Святой Дух, Мария и Церковь	Барбара Галенцслебен
9.	Таинства Церкви	Бенедетто Теста
10.	Литургия Церкви	Михаэль Кунцлер
11.	Пастырство Церкви	Даниель Буржуа
12.	Каноническое право Церкви	Эудженио Корекко Либеро Джероза
13.	Назначение Церкви т. 1. Основные богословские проблемы т. 2. Современный культурный и религиозный контекст	под руков. Г. Беркель
14.	История Церкви	Ги Бедуелл

ШЕСТОЙ РАЗДЕЛ

Человеческая личность

15.	Человеческая личность. Богословская антропология	Анджело Скола
16.	Человеческая личность. Философская антропология	Карлос Вальверде
17.	т. 1: Духовная жизнь христианина	Антонио Сикари Эллеро Бабини
	т. 2: Духовная жизнь христианина по св. Павлу и св. Фоме Аквинскому	Серве Пинкарс

18. Основы христианской нравственности	Альберт Шапель Грациано Боргоново
19. Добродетели	Романус Чесарио
20. Нравственное действие христианина	под руков. Л. Мелина
21. Социальное учение Церкви	Теодор Герр

СЕДЬМОЙ РАЗДЕЛ

Бог и человек во Славе

22. Пришествие Господа во Славе	Кандидо Позо

ИЗДАНИЯ УЧЕБНИКОВ «АМАТЕКА»

На итальянском языке	Editoriale Jaca Book, Milano, Italia
На французском языке	Editions Saint-Paul, Luxembourg
На польском языке	Pallottinum, Poznan, Polonia
На русском языке	Fondazione Russia Cristiana, Seriate (Bg.), Italia
На испанском языке	Edicer Editorial, Valencia, Spagna
На немецком языке	Bonifatius, Paderborn, Germania

III часть

СЛУЖЕНИЕ ЕВХАРИСТИИ

После того, как нами (в предыдущей книге*) высказаны принципиальные соображения относительно Божественного *ката́басиса* (нисхождения Бога к человеку), а также ответа на него в виде *ана́басиса* (восхождения человека к Богу), в настоящем руководстве обращаемся к проблемам служения Евхаристии.

Евхаристия представляет собой центр и средоточие всей литургической жизни Церкви. Служению Евхаристии соподчинены все прочие таинства, все сакраментальные действия и богослужения. Евхаристия — это актуальное совершение как Божественного ката́басиса, так и человеческого ана́басиса; это — событие животворящего общения между Богом и человеком, совершаемое во времени и в пространстве.

* Имеется в виду первый том книги «Литургия Церкви», а именно: «Ката́басис: Бог нисходит к человеку. Ана́басис: человек восходит к Богу» (Милан-Москва, «Христианская Россия», 2001). «Литургия Церкви» состоит из трех книг: вторая — лежит перед вами; третья («Освящение времени») готовится к печати. — *Прим. перев.*

3.1

ТАИНСТВО ТАИНСТВ

Так — и по праву — назвал Корбон (*Corbon*) Евхаристию: для нас она выступает как «центральное богослужение»[1]. Вагаджини (*Vagaggini*) назвал св. Мессу «олицетворением всего богослужения»[2] и сослался на богословскую традицию, начавшуюся с Псевдо-Дионисия Ареопагита[*], и особенно на ориентацию (направленность) всего богослужения Церкви на служение Евхаристии как на свое средоточие.

3.1.1 Приобщение к источнику обóжения

В служении Евхаристии мы приобщаемся Телу или «становимся общниками Тела...» Иисуса Христа (1 Кор 10, 16)[**]. По Его человеческой природе, в которой обитает полнота Божества и которой должны быть исполнены также и все люди (Кол 2, 9 и сл.), человек,

---

[1] Так у него гласит заголовок XI-й главы (сс. 119–128), который заимствован из книги «De eccl. hierarchia» (III) Псевдо-Дионисия (см.: 1–PG 3, 424). В указанной книге Евхаристия названа «Таинством таинств». По вопросу места Евхаристии в венке прочих таинств см.: Corbon, *Liturgie aus dem Urquell* 129–143.

[2] Таково у него название 5-й главы (сс. 115–131). Относительно направленности прочих таинств к Евхаристии по учению Фомы Аквинского см.: C. Vagaggini: *Theologie der Liturgie*. Einsiedeln – Zürich – Köln 1959, 129–143.

[*] Псевдо-Дионисий Ареопагит (ок. 500 г.) — богослов-мистик, предложивший синтез неоплатонизма и христианства. В трактате «О небесной иерархии» рассматривает вопросы служения таинств. — *Прим. перев.*

[**] Поскольку данный стих очень важен, полезно привести его сейчас (выделения наши): «Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли *приобщение* Крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли *приобщение* Тела Христова? (1 Кор 10, 16). — *Прим. перев.*

вступая в общение с живым Богом, принимает от Него нетварную благодать. «Между Богом и человеком и человеком и Богом нет никакого иного сношения, как только посредством Его Тела»[3].

Человеческая природа Христа — единственный посредник в общении между Богом и тварным миром, а также источник Божественной жизни, способный преподать человеку и всему миру — дар обóжения. Соответственно служение Евхаристии представляет собой вершину жизненного обмена между Богом и человеком, реальное совершение вселенской Евхаристии, когда в жизненную полноту Пресв. Троицы вовлекается всё творение.

Поскольку именно в служении Евхаристии совершается обóживающее общение людей с Богом посредством человеческой природы Христа, этого источника благодати, постольку Евхаристия и выступает как «матерь таинств»[4]. Отсюда легко понять, почему понятие «*литургии*» (собственно, это любое «общественное служение», в том числе «богослужение») в языковом узусе греков, держáщихся Византийского обряда, сведено к служению одной лишь *Литургии*-Евхаристии[*]. Действительно, Евхаристия — это «общественное» (т.е. для многих) деяние Триипостасного Бога, жизненный обмен приобщения верующих, посредством евхаристических Даров, к обóженному человеческому бытию Бога-Сына.

Хотя любой богослужебный чин — это действование Бога, приглашающего к Божественной жизни, равно как и действование Церкви, принимающей приглашение, всё же во всей полноте такое совершается именно в служении Евхаристии. Евхаристия не есть одно из семи рядовых таинств, а — таинство изрядное, потому что в Евхаристии устанавливается обóживающая связь между Творцом и Его творением, и она меняет общий облик всего мира[5].

В Евхаристии совершается возвышение всего мира к Божественной жизни. В ответ на него мир и всё творение проявляют в Евхари-

---

[3] Corbon, *Liturgie aus dem Urquell* 75.

[4] Evdokimov, *L'Orthodoxie* 265.

[*] По-гречески λειτουργία — это «богослужение» вообще (т.е. любое чинопоследование, не обязательно Евхаристии), но в Византии имела место и специализация понятия: Λειτουργιαα — это только «служение Евхаристии» (у католиков: Мессы), совершение обряда, за которым совершается Таинство Евхаристии. В русской традиции — Божественная Литургия. — *Прим. перев.*

[5] Ср.: J.D. Zizioulas: *Die Welt in eucharistischer Schau und der Mensch von heute.* In: US 25 (1970) 342–349. 343.

стии свое «утверждающее, согласное соучастие»: оно отчетливо выражено в дарах, приносимых верующими в Жертву, — они суть «знак *евхаристии*-благодарности Богу».

Верующие возносят в жертвенный дар свой мир, «и не только таким, каков мир сейчас, но и каким станет, когда в конце времён затемнится свет (сей провозвестник Рая, открывающийся в Литургии) и верующих призовут "с миром выйти в мир"»[6]. В жертву возносится падший мир. «Божественная Литургия является (по слову св. Игнатия Антиохийского) "лекарством бессмертия", потому что она, — принимая и похваляя мир, но в то же время отвергая его поврежденность, — освящает и возводит его ко Творцу: "Дары, взятые от Твоих даров, Тебе приносим во всем и за всех"[*]. Итак, принятие сего мира посредством Божественной Литургии показывает, что мир, в литургической перспективе творения, никогда не переставал быть Космосом Божиим... Парадокс утверждения и отрицания мира в ходе Литургии (т.е. преобразования мира, но без его разрушения; обновления мира, но без нового творения из ничего), открывая себя в пространстве и времени посредством Евхаристии, есть таинство Божие. В нём обновляется, но не уничтожается ветхий Адам, а человеческая природа принимается без ее перемены; человек хотя и достигает обóжения, но всё же человеком — остаётся»[7].

3.1.2 Реальное присутствие

«Чем дальше, тем яснее» Новый Завет свидетельствует нам «о тождестве евхаристических Даров и плоти Иисуса Христа. Когда-то в прошлом, нас ради и нашего ради спасения, Христос принёс на Кресте кровавую Жертву искупления; сейчас же, в таинстве, Он преподаётся в уста и направляет нас к (достигнутому Своей смертью) искуплению»[8]. Из сказанного, однако, пока не ясно, как присутствие

[6] Там же, с. 343 и сл.

[*] В цитате парафразирован возглас священника из византийской Литургии: «Твоё из Твоего Тебе принося о всех и за вся». См. [Православное богослужение: 98] (в церковнославянской версии: «Твоя от Твоих, Тебе приносяще о всех и за вся»). — *Прим. перев.*

[7] Там же, с. 344 и сл.

[8] Betz, *Eucharistie* II/1, 201. К сходному результату приходит Варнах: Warnach, *Symbolwirklichkeit* 758.

Христа в свв. Дарах осмыслено богословски и какие последствия для Литургии имеют многие и разнообразные попытки её осмысления.

Некоторые свв. Отцы, действительно, применяли и по отношению к евхаристическим Дарам такие понятия, как «образ» и «символ» (οφμοιφωμα, αςντιφτυπο», συφμβολον; *similitido, figura**); свв. Отцы, однако, понимали их в реально-символическом смысле учения Платона о причастности, а не «только» духовно-символически, как понимаем мы сегодня[9]. Интерпретация *символа* полностью определяется реализмом[10].

Другие свв. Отцы (например, Иоанн Златоуст и Амвросий Медиоланский), подчеркивали полную идентичность евхаристического и исторического Христа. Учение Амвросия о Евхаристии считается «плодом встречи латинского духа с греческим»: хотя у Амвросия греческие представления об образах и пропитаны латинской ментальностью, всё же для него характерно представление о *реальном* символе; правда, у него уже наметилась тенденция сводить образ к «простому» символу[11].

В целом же единого богословского ответа на вопрос о присутствия Христа в евхаристических Дарах свв. Отцы не дали; проблема осталась невыясненной.

Неудивительно поэтому, что на Западе в средние века возникли споры о природе Евхаристии. Духовно-символические представления сошли на нет; появился «вещественный» реализм. «На авансцену интереса выступил вопрос реального, вызванного освящающими действиями священника, присутствия Тела и Крови Христа в Хлебе и Вине, а идея о тáинственном присутствии искупительного дела Иисуса Христа — постепенно утратилась»[12].

Первый спор вокруг Евхаристии вызвал монах Пасхасий Радберт (*Paschasius Radbertus*)** в 853 г. Он предложил т.н. капернаумское[13] учение о Евхаристии. В Евхаристии, по Пасхасию, перед нами

---

* οφμοιφωμα (*греч.*)— «отпечаток, подобие, слепок»; αςντιφτυπο (*греч.*) — «противо-образ, образец»; συφμβολον (*греч.*) — «признак , предзнаменование, метка»; similitido (*лат.*) — «подобие, похожесть»; figura (*лат.*) — «образ(ование), внешний вид, устроение, форма». — *Прим. перев.*

[9] Ср.: Warnach 756 и сл.

[10] Ср.: A. Penna: *«Eucharistie» und Messe.* In: Concilium 4 (1968) 749–754. 753.

[11] Ср.: Gerken 87 и сл.

[12] Meyer, *Eucharistie* 201 и сл.

** *Пасхасий Радберт* (ок. 790—865) — богослов, бенедиктинский монах Наиболее известен его трактат «De Corpore et Sanguini Domini» («О Теле и Крови

то самое Тело и та самая Кровь Христа, которые были рождены от Девы Марии, а затем распяты на кресте. При это Пасхасий проповедовал статическое присутствие, полную идентичность между евхаристическим и историческим Телом Господним.

Рабан Мавр (*Rhabanus Maurus*, † 856) и Ратрамн (*Ratramnus*, † 877), напротив, отстаивали идею «актового присутствия»: Евхаристия — это служение искупительного деяния Иисуса Христа и приобщение к таинству (в котором верующие вкушают Тело и Кровь), так что она представляет собой их участие в самих Крестных страданиях Господа.

Второй спор относительно Евхаристии был вызван Беренгаром Турским (*Berengar von Tours*, † 1088): он предложил простое символическое понимание Таинства и этим противопоставил себя крайностям капернаумского учения (как его развивал Ланфранк из Бека [*Lanfranc von Bec*], † 1089 г.). Правда, при папах Николае II и Григории VII (DH 690) Беренгару пришлось отрекаться от своего символизма, и в формулировке отречения (DH 700) он уже говорит о сущностном превращении, т.е. пресуществлении Хлеба и Вина («substantialiter converti»)[14].

Специальные решения против отрицателей реального присутствия Христа в Евхаристии (альбигойцев* и катаров**) были приняты на IV-м Латеранском Соборе в 1215 г. Тогда же было провозглашено

Господа»), представляющий собой первую догматическую монографию о Евхаристии. Учение Пасхасия считается предтечей последующей концепции *пресуществления* Даров (*transsubstantiatio*); повергалось жесткой критике. [Cross] — *Прим. перев.*

[13] Наименование «капернаумский» восходит к речениям Иисуса Христа о «хлебе жизни» в гл. 6 Евангелия от Иоанна и к противоречию, вызванному вещественно-натуралистическим недоразумением.

[14] Ср.: de Lubac, *Corpus Mysticum* 177–180.

* *Альбигойцы* (название по г. Альби во французской провинции Лангедок) — последователи еретического движения во Франции, Италии и Германии (XII–XIII вв.), которые отвергали догмат о Пресв. Троице, не признавали реальности церковных таинств, отказывались почитать крест и иконы и не признавали над собой власти Папы. Создали свою альтернативную церковь. В 1209 г. Папа Иннокентий III организовал против альбигойцев крестовый поход, после чего ересь к концу XIII в. окончательно исчезла. — *Прим. перев.*

** *Катáры* (название от греч. καθαρός «чистый») — последователи еретического движения в Западной Европе (XI–XIV вв.), разновидность богомильства. Учение катаров было воспринято альбигойцами. Катары провозглашали дуализм доброго и злого начал в мире, не признавали Ветхий Завет, отрицали

и учение о пресуществлении свв. Даров (*transsubstantiatio*)* (DH 802). В 1415 г. это учение подтвердил также Констанцский Собор, выступивший против взглядов Уиклифа** и Гуса*** (DH 1198 и сл., 1257), и оно же было особо закреплено на Тридентском Соборе****, став ответом на сомнения по поводу Евхаристии в стане приверженцев Реформации*****. «Объективистски-статичное понимание (согласно которому Тело и Кровь Христа плотски, реально присутствуют в свв. Дарах) частично было преодолено в учении о пресуществлении. В нем проведено различие между невидимой евхаристической субстанцией, присутствующей под видами Хлеба и Вина, и ее зримым явлением, т.е. установлена разница между сущностью и свойствами Тела и Крови Христа, благодаря чему удалось снять противоположность между чувственным реализмом и субъективным символизмом. Тем не менее в учении о пресуществлении осталась установка на соматическое реальное присутствие. Напротив, было утеряно (и не возобновлено до сих пор) актуально-презентативное измерение Евхаристии, т.е. (делающее реальным присутствие здесь и сейчас) вос-

---

догматы о Крестной смерти и Воскресении Иисуса Христа, ниспровергали кресты и иконы, не признавали церковной молитвы. Они же отвергали церковные таинства, практиковали публичную исповедь. Секта держалась очень упорно и исчезла только в начале XV в. — *Прим. перев.*

* Учение о *пресуществлении* в кратком изложении таково: внутренняя сущность (*substantia*) хлеба и вина в Евхаристии полностью заменяется сущностью Тела и Крови Христовых; от материальных хлеба и вина остаётся лишь их внешняя форма (цвет, размер, вес, вкус), понимаемая как несущественные признаки (accidentia). — *Прим. перев.*

** *Джон Уиклиф* (или *Виклиф*; ок. 1320–1384) — английский реформатор и переводчик Библии на английский язык. Отрицал культ святых, некоторые таинства и обряды. Обличал Папу Римского и объявил его антихристом, отвергал церковную иерархию, требовал бедности духовенства. В 1415 г. на Констанцском Соборе официально осужден как еретик; его прах и сочинения были сожжены. — *Прим. перев.*

*** *Ян Гус* (ок. 1371–1415) — чешский реформатор, проповедник, открытый сторонник Уиклифа. Обличал католическое духовенство, симонию (продажу рукоположений за деньги), торговлю индульгенциями и требовал коренной реформы Церкви по образцу раннехристианских общин. В конце 1414 г. на Констанцском Соборе официально осужден как еретик и сожжен. — *Прим. перев.*

**** *Тридентский Собор* (1545–1563) принял т.н. Тридентское исповедание веры — текст церковной присяги. На соборе были также приняты догматы о первородном грехе и о чистилище. — *Прим. перев.*

***** *Реформация* (от *лат.* reformatio — «преобразование, перестройка») — идеологическое движение XVI в., направленное прежде всего против Римо-Католической Церкви и приведшее к возникновению *протестантизма*. — *Прим. перев.*

поминание об искуплении»[15]. Об этом говорит порядок следования, в котором на Тридентском Соборе рассматривались проблемы Евхаристии, а именно: реальное присутствие обсуждалось первым[16].

В свете сказанного Конституция о священной Литургии, принятая на II Ватиканском Соборе*, знаменует собой «конец средневековья» (Ленгелинг [*Lengeling*])[17], поскольку в ней совершен переход от ещё недавнего статического представления о Евхаристии к динамическому. Относительно главы 7-й документа (SC 7) Ленгелинг замечает, что направленное против еретиков подчеркивание соматического, реального, под видами Хлеба и Вина, присутствия Христа привело к тому, что «многие верующие перестали замечать другие измерения Его присутствия». Подчеркивание «реального присутствия» в его традиционной интерпретации породило мнение, что прочие аспекты присутствия Христа якобы менее реальны, чем соматическое присутствие в Хлебе и Вине[18].

Относительно той же главы Конституции (SC 7) Мейер (*Meyer*) замечает, что аспект реально-символического знакового действия определяет также и реальное присутствие Христа в Евхаристии: «Идущее от свв. Отцов и утраченное в средние века реально-символическое понимание Литургии плодотворно возобновлено в “мистериальном богословии” (О. Казеля [*O. Casel*]**) и в последовавшим за ним “богословии таинств”. По преимуществу космические категории “пра-образа” и “отпечатка”, — а они восходит к Платону, — теперь усвоены в христианстве, и они обрели диннамику посредством подключения как искупительно-исторического и личного, так и пневматико-духовно-

[15] Meyer, *Eucharistie* 227 и сл.

[16] Ср.: там же 257.

* Название Конституции по-латыни — *Sacrosanctum Consilium* («Святейший Собор»; сокращенно обычно обозначается как: SC; при ссылках после сокращения приписывается номер главы документа). Опубликована по-русски в кн. [Документы: 15–51]. — *Прим. перев.*

[17] Ср.: E.J. Lengeling: *Liturgie — Dialog zwischen Gott und Mensch.* Hrsg. u. bearbeitet von K. Richter. Freiburg - Basel - Wien 1981, 13 15.

[18] Ср.: Lengeling, *Konstitution* 20.

** *Одо Казель* (1886–1948) — монах-бенедиктинец, специалист по литургическому богословию, предложивший т.н. «учение о таинствах» (*Mysterienlehre*). Он усматривает в Евхаристии новое осуществление (*ре-акпивацию*) Церковью таинств Христовых. Хотя учение Казеля и вызвало ряд возражений, всё же оно предвосхитило пасхальное понимание Евхаристии, которое в дальнейшем возобладало на II Ватиканском Соборе. [Cross] — *Прим. перев.*

го измерения. Действительно, единственное событие в истории искупления (*пра-образ*), равно как и его повторяемое воспроизведение в Евхаристии (*отпечаток, знамение*) вступают в связь, совершаемую в духе»[19]. Как событие духовной связи, Евхаристия требует от верующих деятельного участия; они должны приобщаться к реальному присутствию Христа, сознавая актуальное присутствие Его искупительных деяний. Актуальное присутствие «собственно только и обосновывает Его реальное присутствие в таинстве. Если бы не было восприятия подлинного мистериального присутствия, то Евхаристия, при всей ее святости, всё-таки закоснела бы и обратилась в "предмет" поклонения, а не была живым действием, в котором, совершая его, мы принимаем активное участие»[20].

Всему сказанному не противоречит удержание понятия *пресуществления*-transsubstantiatio в энциклике «Mysterium fidei»* Папы Павла VI от 1965 г. Следуя за SC 7 и отправляясь от учения о различных способах евхаристического присутствия Христа, Папа в том числе говорит и о Его присутствии под освященными видами Хлеба и Вина, подчеркивая при этом, что оно является реальным «per excellentiam, quia est substantialis, qua nimirum totus atque integer Christus, Deus et homo, fit praesens»**[21]. Папа подчеркивает действительность присутствия Христа и показывает, что все прочие истолкования (*транссигнификация, трансфинализация****) — несостоятельны, ибо не соответствуют пониманию реальности, покоящемуся на определении Тридентского Собора. Самостоятельное значение, по мнению Папы, имеет философская основа, в конкретном случае *гиломорфизм***** Аристотеля, на которой покоились учения как IV Латеранского, так и Тридентского соборов: «мы не сможем правильно постигнуть Ев-

---

[19] Meyer, *Eucharistie* 447.

[20] Warnach, *Symbolwirklichkeit* 758.

* «Тайна веры» (*лат.*). — *Прим. ред.*

** «По преимуществу, ибо является субстанциональным, где бесспорно полностью и нераздельно Христос, Бог вочеловечившийся, делается присутствующим». — *Прим. ред.*

[21] AAS 57 (1965) 753–774, здесь: 764.

*** Транссигнификация (дословно: *переозначение*), трансфинализация (*перезавершение*) — *Прим. ред.*

**** *Гиломорфизм* — от греч. ὕλη «материя» и μορφή «форма, образ». Метафизическое учение, восходящее к Аристотелю, согласно которому актуальная специфическая реальность физического предмета есть μορφή (*forma*), тогда как ὕλη (*materia*) вносит в его бытие лишь потенциальность и ограниченность.

харистическую тайну, если не признаем установленное на Тридентском Соборе чудесное пресуществление всей субстанции хлеба в Тело Христово и всей субстанции вина в Его Кровь»[22].

Византийские богословы также исходят из понимания реального присутствия Христова под евхаристическими видами. Они учат о полной идентичности между евхаристическим и историческим Христом, но при этом, не впадая в капернаумский натурализм и не принимая статичного присутствия Господа, не упускают из вида динамического измерения Его присутствия, т.е. актуального присутствия тайн искупления. По указанной причине византийцы не употребляют термина *пресуществление*-transsubstatiatio; они предпочитают обозначения, которые имеют динамический характер, такие как μεταβολή*, μεταστοιχείωσις** и μεταῤῥύθμισις***. Евхаристия не есть некая рассматриваемая извне и не затрагивающая человека вещь, она — не «символ», она — сам Христос[23]. По мнению византийцев, евхаристические виды Хлеба и Вина, в противоположность казовому благочестию Запада, не удовлетворяют любопытства человеческих глаз; для глаз посредником Откровения являются не свв. Дары, а св. иконы. Евхаристия — «Хлеб небесный», таинство жизненного обмена с Богом, она есть «момент и место, когда обóженная человеческая природа Христа становится нашей»[24].

3.1.3 Божественная Литургия приходит к нам — через Жертву

Из лагеря традиционалистов вновь и вновь раздаются упреки в адрес обновленной на Ватиканском Соборе Литургии: она якобы

Гиломорфизм лежит в основе всеобъемлющей богословской системы Фомы Аквинского. — *Прим. перев.*

[22] Ср.: Warnach 758, прим. 10, а также: M. Schmaus: *Der Glaube der Kirche* V/3. St. Ottilien 2. Aufl. 1982, 165.

* Букв. «превращение, изменение, перемена». Соответствует слав. термину *преложение*. Ср. слова священника при освящении свв. Даров; в ответ на призыв диакона (*Благослови, владыко, обоя*) он произносит: «*Преложив Духом Твоим Святым*» (Μεταβαλὼν τῷ Πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ). — *Прим. перев.*

** Букв. «перемена стихий в каком-либо теле, составление стихий другим способом; пересоздание». — *Прим. перев.*

*** Букв. «перестроение, улучшение». — *Прим. перев.*

[23] Ср.: J. Meyendorff: *Initiation á la théologie byzantine*. Paris 1975, 271.

[24] Ср.: там же 271–273.

недостаточно соответствует жертвенному характеру Мессы или даже якобы совсем отвергает его[25]. В этой связи нельзя не вспомнить, что учение о приносимой за Мессой Жертве в полемике времён Реформации подверглось отчасти всё же справедливой критике. В после-Тридентскую эпоху оно опять-таки пострадало от анти-реформационной узости.

Лишь благодаря мистериальному богословию нашего века был получен удовлетворительный ответ на вопрос о соотношении между Жертвой на кресте и Литургической жертвой, о соотношении между засвидетельствованной в Св. Писании одноразовостью, а также вседостаточностью Крестной Жертвы Иисуса Христа и многократным характером Жертвы за каждой Божественной Литургией. Соответственно следует согласиться с Мейером (*Meyer*): причина споров относительно Жертвы или евхаристической трапезы (в качестве основного назначения Мессы) состоит в недоучете динамического присутствия Христа — как реального символа — и в сужении проблематики только до соматико-статичного присутствия[26].

Номинализм, неспособный на (реально-)символическое подход, привел к тому, что в период позднего средневековья было полностью утрачено единство между Крестной Жертвой и Жертвой за Мессой. Тогда богословы задавались вопросами, какова «ценность» или польза от Мессы для живых и умерших, каковы «конкретные плоды» Мессы — видимо, чтобы отчитаться перед делающими пожертвования. При этом богословы мыслили себе конкретную жертву за Мессой как еще одно подлинное жертвоприношение. Мессу стали считать не реально здесь и сейчас присутствующей и единственной Жертвой Иисуса Христа, а результатом стараний священника, тогда как священник — человек, а значит грешник, и он принципиально не способен вознести жертву, которая имела бы неограниченную ценность.

Считалось, что если Месса служится за многих живых и мертвых, то она имеет меньшую ценность, чем Месса, отслуженная за одного человека[27].

Подобный взгляд на Литургическую жертву как на способ получения определенного количества благодати усиливало еще и рас-

---

[25] Ср., например, доводы М. Лефевра: M. Lefevre: *Der Priester und das heilige Meßopfer.* In: Una-Voce-Korrespondenz 1 (1971) 306–313.

[26] Ср.: Meyer, *Eucharistie* 447.

[27] Ср.: E. Iserloh: *Der Wert der Messe in den Diskussionen der Theologen vom Mittelalter bis zum 16. Jahrhundert.* In: ZKTh 83 (1961) 44–79, особенно 58–65.

пространенное в средние века представление, что если уплатить сумму на совершение одной или многих месс (такова т.н. «стипендия за мессу»), то благодатные плоды Мессы якобы можно себе «купить»[28].

Богословы мало размышляли над характером Жертвы за Мессой, а когда клирики обращались к народу, они столь грубо призывали не скупиться, что протест реформаторов был неизбежен. На описанном фоне и состоялось полное отрицание Лютером и другими реформаторами жертвенной природы Мессы[29].

Католическое богословие было и остаётся многим обязанным Тридентской формулировке о Мессе как о «sacrificium visibile et propitiatorium»* (DH 1743 и слл.); она, однако, требует, чтобы мы правильно понимали единство жертвенного акта на Кресте и за Мессой. Это единство допускает двоякое толкование. С одной стороны, перед нами вечно актуальное продолжение жертвенного акта Христа на Небе, и этот акт за каждой Мессой становится сиюминутным присутствием. С другой стороны, в служении конкретной Мессы перед нами акт самопожертвования Христа, Который, будучи Первосовершителем таинства, действует через своего священника[30].

Как *actio* («действие») Христа, жертва за конкретной Мессой представляет собой *representatio* ([замещающее] «представление») Крестной жертвы. И только заново открытое в мистериальном учении понятие о *representatio* смогло объяснить, каким образом жертва за Мессой бывает присутствием в ней Крестной Жертвы и тем самым подлинной Жертвой, но при этом не становится самостоятельной «Жертвой». Без мистериального учения все разнообразные теории о жертве за Мессой заводят в тупик: «Возникает впечатление, что верующий и мыслящий человек пребывает в безысходной дилемме. Или Св. Месса представляет собой действительную Жертву, но тогда надо отказаться от идеи о единственности новозаветной Жертвы, или же

[28] Ср.: J. Merk: *Abriß einer liturgiegeschichtlichen Darstellung des Meßstipendiums.* Stuttgart, 1928, 94 и сл.

[29] Ср.: E. Iserloh: *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation.* Wiesbaden 1956. E. Iserloh / P. Meinhold: *Abendmahl und Opfer.* Stuttgart 1960. N. Halmer: *Der literarische Kampf Luthers und Melanchthons gegen das Opfer der Messe.* In: Divus Thomas 21 (1943) 63–78. H.B. Meyer: *Luther und die Messe.* Paderborn 1965.

* «Жертва видимая и примиряющая». — *Прим. перев.*

[30] Ср.: F. Eisenbach: *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst.* Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils. Mainz 1982, 369 и сл.

Жертва Нового Завета является единственной и неповторимой, но тогда Св. Мессу нельзя назвать жертвой»[31].

Поначалу жертву за Мессой следует рассмотреть в катабатическом измерении. Это означает, что ее средоточием является «Распятый, ставший Господом»; стало быть, Его Крестная Жертва всегда присутствует за Мессой[32]. Это превалирование катабатического измерения не теряется и тогда, когда при взгляде на жертву за Мессой мы «меняем угол зрения»: «Если слово *жертва* употреблено в религиозном смысле, то мы, естественно, имеем в виду жертвование Богу. Однако, противоположный смысл имеют основополагающие новозаветные суждения о Жертве, т.е. о *Само*-пожертвовании Христа. Самое основное и главное в них таково: инициатором новозаветной Жертвы является Бог, который действует, отдавая Себя, и через Свою Жертву дарует примирение»[33].

Аналогично судит Ратцингер: «Жертва приносится из уже вочеловечившейся любви Божией, так что Жертва — это всегда идущая изнутри Самоотдача Бога, но Он принимает в нее и человеческий вклад»[34]. Основную идею Послания к Евреям Ратцингер положил в основу критики позиции Лютера, согласно которой Крестная жертва Христа — это раз и навсегда принесенная Жертва, «в которой Бог Сам дарует нам, вопреки нашему тщетному культу, истинную, искупительную Жертву. Соответственно христианский культ, по Лютеру, больше не может состоять в вознощении собственных даров, но в сущности является, по восприятии однажды дарованного нам искупительного деяния Иисуса Христа, — только и исключительно *евхаристией**, т.е. чистым *благодарением*»[35]. Евхаристия, согласно Ратцингеру, — это «дар приобщения (*communio*), в котором Господь становится нам пищей, а она означает Самоотдачу Иисуса Христа,

---

[31] Schmaus, *Das eucharistische Opfer* 19.

[32] Ср.: O. Casel: *Das christliche Opfermysterium. Zur Morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebetes.* Hrsg. v. V. Warnach. Graz – Wien – Köln 1968, 136.

[33] Th. Schneider: *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie.* Mainz 6. Aufl. 1992, 167.

[34] J. Ratzinger: *Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes.* Einsiedeln 1981, 84.

* Греч. слово εὐχαριστία (от εὐ-χάριστος «благо-расположенный» = «благодарный») в прямом смысле означает «благодарность, благодарение». — *Прим. перев.*

[35] Ratzinger, *Ist die Eucharistie ein Opfer?* 300.

сказавшего Свое тринитарное "да" Богу-Отцу в согласии на Крест и в этой "Жертве" примирившего всех нас с Богом-Отцом»[36].

Возражая против мнимого противоречия между Мессой как *жертвой* (что раньше стояло на первом плане) и Мессой как *трапезой* (в чем и заключается специфика обновленной литургии), сошлёмся на (в нашей первой книге уже затронутое) внутреннее единство между этими двумя аспектами. Это единство, согласно Г.У. фон Бальтазару (*H.U. v.Balthasar*), выражается в «допущении» (принятии) со стороны Церкви того, чтобы Христос пожертвовал Собой; в согласии и в разрешении вновь и вновь совершаться тому, что́ Христос совершил для нас и что́ выражается в сакраментальном приобщении. «Кто желает, чтобы люди Его "употребляли в пищу", Тот нуждается в человеке, который готов вкушать и пить, — так Бальтазар подытоживает аналогию между трапезой (и жертвенной самоотдачей Христа) и согласием Церкви на Его жертву»[37]. Почти так же аргументирует и Генрици (*Henrici*)[38].

В совершении Евхаристии Христос жертвует Себя в пищу и питие ради вечной жизни. Эту жертвенную самоотдачу Сына Божия Своим последователя́м ради их вечной жизни невозможно отделить от Его смерти на Кресте. Самоотдача Христа человеку ради его вечной жизни и *со-изволение* (принятие) со стороны людей, чтобы эта отдача совершалась, придают Мессе характер Жертвоприношения. Через Жертву смертные, грешные люди примиряются с Богом, Который есть Жизнь, причем человек получает в полноте Божественной жизни собственную долю.

Самое главное, что верующий человек может и должен внести от себя, — это его *со-изволение* Жертве совершаться (за него). Сначала он принимает жертву за себя, затем, также в молении, за сестер и братьев, за живых и мертвых. Через себя и свое *со-изволение* Жертве

[36] Ratzinger, *Das Fest des Glaubens* 45 и сл.

[37] Batzing 107.

[38] Henrici 153: В принятии евхаристических Даров «самое существенное выражается сакраментально, а именно: Евхаристия — это прежде всего Жертва, совершаемая Христом, и лишь потом жертва, которую верующие приносят Богу. Не мы приносим Богу-Отцу Иисуса в Жертву, но Он Сам, отдавая Себя нам, жертвует Собой. Уже на Кресте (...) Жертва совершилась не в, так сказать, частном отношении между двумя — Сыном и Отцом; напротив, Его смерть стала Жертвой за многих, ради которых и (грешными!) руками которых Иисус отдал Свою жизнь...»

совершиться верующий всех их, так сказать, со-вовлекает в эту Жертву, дарующую жизнь.

Когда желают узнать, в чем точно состоят практические выгоды и приобретения от жертвования за Мессой, мы не должны отвечать, ибо подобные вопросы недостойны таинства Евхаристии. Однако, теперь мы в состоянии приписать пожертвованиям за Мессой и намерениям жертвователей тот смысл и значение, которое они, будучи выражением со-жертвования, имели в Древней Церкви[39].

3.1.4 Община, служáщая Евхаристию

«Крестная смерть и воскресение Христа — это генотип Евхаристического таинства. Сущностное бытие и событие таинства Евхаристии имеет свое основание в исторической смерти и в историческом воскресении Иисуса Христа». При этом, однако, надо иметь в виду: «Таинство Евхаристии имеет свое бытие только в священнодействиях Церкви»[40]. Только когда христиане собираются вместе ради служения Евхаристии, она и может иметь бытие; лишь при этом условии может совершаться анафора (возношение), принесение человеком в жертву своего мира, причем именно тем человеком, который принял приглашение участвовать в полноте Божественной жизни.

Таковы выводы из сказанного Бальтазаром, Евхаристия может состояться при выполнении следующих условий: только когда собрались люди, приготовившие служение Евхаристии и предоставившие для этого дары творения и человеческих трудов; только когда они, причащаясь, позволяют Жертве Христовой *войти в себя*. Церковь как вторая носительница служения Евхаристии находится в отношении дополнительности с первым Носителем — Иисусом Христом, и без нее Он не смог бы получить времени и места для Своего действования.

Если согласиться, что, принимая причастие, мы этим позволяем Жертве Христовой осуществиться на себе, то станет ясно, что Евхаристия никогда не может быть «свершением» единственно «отслужив-

[39] Ср.: J.A. Jungmann: *Meßintention und Meßstipendium*. In: A. Kirchgässner (Hg.): Unser Gottesdienst. Freiburg – Basel – Wien 3. Aufl. 1960, 37–43, особенно 41 и сл.

[40] J.B. Auer: *Theologie der Eucharistie in katholischer Sicht*. In: C. Suttner (Hg.): Eucharistie — Zeichen der Einheit. Erstes Regensburger Ökumenisches Symposion. Regensburg 1970, 52–66. 54.

шего» ее священника. Она является — если вспомнить об отношении взаимодополнительности — «свершением» всей общины, в которой рукоположенный для этого священник здесь и сейчас совершает служение *замещения* Христа, присутствующего незримо.

То и другое — вступление человека в животворящее общение с Богом и возношение-*анафора* человеком всего творения — суть события, которые реально совершаются в служении, проходящем во времени и в пространстве и выраженном во внешнем мире, т.е. доступном органам чувств. Ибо община, служáщая Евхаристию, будучи мистическим телом, не есть величина только духовная, и имеет долю в своем Главе, который в исторической действительности сего мира получил воплощение в определенный момент времени. Она имеет «долю в историческом, а не только в мистическом Христе, поскольку она живет не только из Св. Духа, посланного от Отца и Сына, но также и из поручения, которое Христос дал своим апостолам. Это историческое поручение породило власть и право в определенной исторической форме, опять-таки присутствующей в исторической действительности иерархии, преемников апостолов и их помощников, и всё это отнюдь не только мистически»[41].

Чтобы Евхаристия могла быть совершена, Церковь приносит к алтарю саму себя и культурные богатства соответствующей эпохи. Церковь противостоит всем искушениям интеллектуального спиритуализма. Во всё новых конкретных обстоятельствах и культурных условиях своего бытия она не перестаёт участвовать в воплощении мистического Тела, а оно (воплощение) продолжается во все времена и не подвержено никаким переменам.

Литература.

G. Bätzing: *Die Eucharistie als Opfer der Kirche nach Hans Urs von Balthasar.* Einsiedeln 1986.

J. Betz: *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter.* Bd. I/I: Die Aktualprasenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik. Freiburg i.Br. 1955. Bd. II/l: Die Realprasenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament. Freiburg i. Br. 2. Aufl. 1964.

[41] Там же 54 и сл.

O. Casel: *Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie. Die Grundgedanken des Meßcanons* (Ecclesia Orans 2) 8. Aufl. Freiburg i. Br. 1922.
O. Casel: *Das christliche Kultmysterium.* 3. Aufl. Regensburg 1948.
O. Casel: *Das christliche Opfermysterium.* Hrsg. v. V. Warnach. Graz – Köln – Wien 1968.
A. Gerken: *Theologie der Eucharistie.* München 1973.
P. Henrici: *«Tut dies zu meinem Gedächtnis». Das Opfer Christi und das Opfer der Gläubigen.* In: его же: Glauben – Denken – Leben. Gesammelte Aufsätze. Köln 1993, 143–154.
J. Hermans: *Die Eucharistiefeier — Gegenwart Christi. Erwägungen und Gebete zu den einzelnen Teilen der Meßfeier.* Kevelaer 1987.
H. Jorissen: *Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik.* Münster 1965.
H. de Lubac: *Corpus Mysticum. Eucharistie und Kirche im Mittelalter. Eine historische Studie.* Einsiedeln 1969. (Оригинал на франц. яз.: *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen âge.* Paris 2. Aufl. 1949).
J. Ratzinger: *Ist die Eucharistie ein Opfer?* In: Concilium 3 (1967) 299–304.
M. Schmaus: *Das eucharistische Opfer im Kosmos der Sakramente.* In: B. Neunheuser (Hg.): Opfer Christi und Opfer der Kirche. Die Lehre vom Meßopfer als Mysteriengedächtnis in der Theologie der Gegenwart. Düsseldorf 1960, 13–27.
V. Warnach: *Symbolwirklichkeit der Eucharistie.* In: Concilium 3 (1967) 755–765.

3.2

ИЗ ИСТОРИИ СЛУЖЕНИЯ ЕВХАРИСТИИ

В предыдущем параграфе говорилось о значении Евхаристии, этом «Таинстве таинств». Как, однако, протекало историческое развитие чина служения Евхаристии? Ниже помещен краткий очерк, посвященный данному вопросу.

3.2.1 От зарождения до Ипполита Римского

Самая первая, иудео-христианская, община Иерусалима в своей богослужебной практике держалась двух «линий».

С одной стороны, верующие, ничуть не сомневаясь, продолжали участвовать в храмовом культе и посещать богослужения в синагогах: служба во славу Отца Иисуса Христа была для них приемлема. Бог-Отец и для христиан — Отец, и Его они восхваляют в Боге-Сыне.

Эльбоген (*Elbogen*) на ярком примере показал, насколько естественным для перво-христиан было участие в синагогальном богослужении. Он пишет, что только лишь введение в синагогах молений об уничтожении «ренегатов»* заставило христиан окончательно от-

---

* Имеется в виду сложная проблема т.н. «благословения против еретиков». Ниже она изложена по соответствующей статье в современной «Encyclopaedia Judaica» (т. II, стлб. 838 и слл.). В ежедневно произносимой молитве *Амида* (в среде ашкеназских евреев она известна и как «молитва 18 благословений» [*Шемона Эзре*]) содержится 18 *бенедикций*-благословений, в том числе и 12-ая, которая, будучи по форме благословением, по содержанию представляет собой проклятье «миним» (מין буквально: «порода, вид, разновидность»), с прошением, чтобы Бог их уничтожил («сокрушил царство превозношения»). Под *миним* (или *малшиним*) понимаются «клеветники» или «доносчики»; семантика

межеваться от веры Израиля. Естественно, после этого новшества иудео-христиане не могли, теперь даже пассивно, участвовать в синагогальной службе, не говоря уж о том, что они более не могли руководить богослужением и прочитывать указанные молитвы от имени общины[1].

Согласно Хойслингу (*Häußling*), перво-христиане «удовлетворяли» в Иерусалиме свои «потребности» в торжественном богослужении, участвуя именно в храмовом культе, поскольку их собственное, особое, христианское богослужение еще не приобрело отчетливого облика[2].

Пра-христианское служение Евхаристии состояло из совместной трапезы. Совместной трапезе и в иудейской традиции также всегда было свойственно религиозное измерение: произносилась молитва «киддуш»; говорилась торжественная благодарственная молитва (*бераха*) над наполненной чашей вина; хозяин дома совершал преломление хлеба. По преломлении хлеба, собственно, и начиналась сама трапеза. В конце произносилась торжественная благодарственная молитва: отец семейства над серебряной благословенной чашей произносил три молитвы-благословения (благодарение за вкушенную пищу, восхваление Бога за обетованную землю, прошение об Иерусалиме), и каждый раз звучал призыв: «Хвалите Господа (*Адонаи*), Бога нашего!» Все, кто участвовал в трапезе, отпивали от благословенной чаши; в заключение воспевался псалом.

Согласно сведениям о Тайной вечере, содержащимся в Евангелии от Луки (22, 17), первая чаша, а также преломление и раздаяние хлеба и тогда входили в традицию открывающего трапезу «*киддуш*»*а*, тогда как слова над чашей «после вечери» (Лк 22, 20) относились к благословенной чаше в конце трапезы. Независимо от того, была ли Вечеря Иисуса Христа пасхальной трапезой или нет, установлено, что

слова позволяет различное конкретное наполнение. В Талмуде бенедикция называется *биркат ха-миним*; обычный перевод — «бенедикция еретиков». В древней версии молитвословов-*сидурим*, обнаруженных в Каирской *генизе*, встречается и терминированное слово *ноцрим* (букв. «назаретяне», т.е. последователи Иисуса из Назарета = *христиане*). Версия молитвы с 12-й бенедикцией стала входить в синагогальное богослужение во второй половине I в. по Р.Х., и нельзя исключать, что она по первоначальной интенции была направлена именно против «секты» христиан. — *Прим. перев.*

[1] Ср.: I. Elbogen: *Der jüd. Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung.* Frankfurt/M. 3. Aufl. 1931, репринт: Hildesheim 1962, 36–38.

[2] Ср.: Häußling, *Liturgiereform* 22.

эти элементы содержались в традиции иудейских (ритуально оформленных и религиозно окрашенных) торжественных трапез. Они не сводились к одному только насыщению и общению за столом, а понимались как религиозные торжества во славу Бога Завета, Завета с Израилем.

Радикально новым за трапезой Иисуса стало основание Нового Завета на Теле и Крови, принесенных Господом в Жертву. По вознесении Христа на Небо апостолы оставались в общении этого хлебопреломления «по домам», но каждый день единодушно собирались и в Храме (ср.: Деян 2, 42. 46)[3].

Итак, наименования «преломление хлеба» и «Вечеря Господня», представленные в Св. Писании, означают, что первоначально служение Евхаристии имело характер трапезы.

Под «хлебопреломлением» новозаветные авторы (например, ср.: Деян 20, 7; 1 Кор 10, 16 и слл.: 11, 17–34) имеют в виду как *агапу*, христианскую вечерю любви, так и евхаристическую трапезу.

Что же касается словосочетания «вечеря Господня», то в нем отразилось стремление установить различие между братской, религиозно окрашенной трапезой верующих (совместным приемом пищи) и собственно «Вечерей Господней». Последняя отличалась от *агапы*, и об этом свидетельствует ап. Павел в 1-м Послании к Коринфянам. Проблемы, которые затронуты в нем (11, 20–22; 33–34) в стремлении отделить агапу от Вечери Господней, привели к разделению. Согласно 1 Кор 11, 29, речь шла о настоятельно необходимом, жизненно важном разграничении между обособленным вкушением евхаристического Тела Господа и всяким другим принятием пищи[4].

Когда Иустин Мученик суммарно описывает служение Евхаристии, он не упоминает об *агапе*, — возможно, он не хочет привлекать внимание к практике Церкви, поскольку подобные «культовые

---

[3] Хорошее обобщение ср.: K. Gamber: *Eucharistiefeier in der Kirche der ersten Jahrhunderte*. In: C. Suttner (Hg.): Eucharistie – Zeichen der Einheit. Erstes Regensburger Ökumenisches Symposion. Regensburg 1970, 13–21 13–17.

[4] Ср.: H. Mühlen: *Entsakralisierung. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirchen*. Paderborn 2. Aufl. 1970, 19: «Это различие (...) для христиан неотменимо, ибо речь идет о жизни и смерти! Чтобы всегда быть уверенными в отделённости этого Хлеба, христиане создали особое помещение и выбрали определенное время, и они обставили Трапезу такими обрядами и священнодействиями, которые должны подчеркивать сверх-обыкновенность Хлеба».

трапезы» при императоре Траяне были запрещены. Тертуллиан, напротив, о братских трапезах — упоминает, причем и он, подчеркивая, что Евхаристия служилась утром на заре («antelucanis coetibus»*), свидетельствует о ее отделенности от агапы[5].

Соответственно, отделение Евхаристии от братской трапезы и включение «культовых элементов» в её (Евхаристии) служение следует оценивать под углом зрения 1 Кор 11, 29**, а не только как следствие «потребности в культе» или как проявление веры в тогдашних мыслительных категориях (а они как раз были культовыми)[6].

Рост христианских общин привел к тому, что первоначальную связь агапы и Вечери Господней уже не было возможности сохранять и по чисто практическим основаниям. Соответственно столы пришлось вынести из помещения для собраний; в нем остался всего один стол, предтеча христианского алтарного престола. На него возлагались хлеб и вино; затем над ними предстоятель произносил большую молитву восхваления.

Согласно Юнгманну (*Jungmann*), если судить по написанному в 111–113 гг. посланию Плиния, наместника Вифинии, императору Траяну, то можно сделать заключение о двух видах собраний христиан. Первое проходило утром, и (в отличие от второго, вечернего) христиане от него никак не соглашались отказываться. В первом случае можно предположить служение Евхаристии, тогда как вечерняя агапа имела меньшее значение[7].

Постепенно в служение Евхаристии, отделенное от вечери любви, вошло и нечто новое: согласно распространенному мнению, из традиции синагоги Древняя Церковь позаимствовала Служение Слова и присоединила его к Вечере Господней.

Подобное сочетание превратилось в цельное богослужебное торжество, и о нем упоминает Иустин Мученик в своей Первой апологии (написана около 150 г. по Р.Х.). Он сообщает, что по воскресеньям за служением Евхаристии прочитывались «достопамятные дея-

---

* Буквально: «собравшись перед восходом солнца». — *Прим. перев.*

[5] Ср.: Gamber, там же, 18 и сл.

** «Ибо, кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем» (1 Кор 11, 29). — *Прим. перев.*

[6] Такова точка зрения Штокмейера: P. Stockmeier: *Vom Abendmahl zum Kult.* In: N.J. Frenkle / F. J. Stendebach / P. Stockmeier / Th. Maas-Ewerd: Zum Thema Kult und Liturgie. Notwendige oder überholte Ausdrucksform des Glaubens. Stuttgart 1972, 65–104, особенно 97 и сл.

[7] Ср.: Jungmann MS I, 23.

ния апостолов» и «писания пророков», после чего предстоятель, сказав подобающее слово, произносил над принесенными дарами большую молитву благодарения-*евхаристии*[8].

Именно этот характерный признак Вечери Господней нашел себе выражение в наименовании «Евхаристия» (*благодарение*), и термин на рубеже I в. стал закрепляться. Сначала имелась в виду большая благодарственная молитва: за Евхаристией собравшаяся община благодарит Бога-Отца за искупление, совершившееся во Христе. Его искупительные деяния, однако, не «причисляются» к событиям, лежащим в прошлом; служа́щая Евхаристию община воспринимает их как сиюминутное (т.е. здесь и сейчас) искупительное присутствие в своей среде. Действительно, в восхваляющем перечислении искупительных деяний Христа упоминается литургическое «ныне», и служа́щая община относит их к себе самой.

В этом смысле дары хлеба и вина, над которыми произносится большое благода́рение, также получают наименование «Евхаристии». Действительно, в анамнетическом («воспоминательном») осовременивании искупительной деятельности Христа «совершается» то же самое, что некогда совершалось в Сионской горнице в среде собравшихся на Тайную вечерю. Церковь не только воспоминает Христа, но и ощущает Его нынешнее присутствие и воздействие на себя. Тем самым Церковь исполняет Христову заповедь *анамнезиса*-памятования («сие творите в Мое воспоминание» [Лк 22, 19]).

Напомним о точке зрения Г.У. фон Бальтазара. По его мнению, анамнетически восхваляя и воспоминая, литургическое собрание позволяет совершиться на себе тому, что Христос здесь и сейчас жертвует Собой за собравшихся. Он становится для них пищей и питием в тех Дарах, над которыми произнесена *евхаристия*-благодарение и которые тем самым и сами стали «Евхаристией». Из сказанного вытекает неразрывная связь «Евхаристии» с Жертвой.

Восхваление Бога-Отца за совершенное во Христе искупление совершается не без земных даров-приношений. В богословии Иринея Лионского (направленном против гностиков, с презрением относившихся к зримому творению) сказано ясно: да, вознесённость сердец имеет решающее значение; да, Богу не нужны земные жертвенные дары; но поскольку во Христе совокупилось всё творение, оно, в евхаристическом восхвалении Бога-Отца во Христе Иисусе, возносится в

[8] Apol 1, 67 — PE 68–73, цитируем по: Jungmann MS I, 29 и сл.

жертву — по праву. Следовательно, хлеб и вино становятся знаками вознесения сердец, но и сверх того, принесение даров верующими обретает в евхаристическом служении смысл, не имеющий ничего общего с естественными культовыми жертвами.

Вознося хвалы, община, вместе со Христом, приходит к Богу-Отцу, и она захватывает с собой мир своего обитания. Посредством Христа она возносит тварную реальность, представленную в свв. Дарах, к Богу-Отцу и к жизненной полноте Триединого Бога.

Важнейшим источником по истории литургии от начала III в. является «Апостольское предание» Ипполита Римского (до 170–235). Вступив в конфликт с Каллистом I, Папой Римским (217–222), он встал во главе одной небольшой раскольнической общины*. Когда его вместе с Понтианом (230–235), преемником Каллиста, сослали в Сардинию, схизма прекратилась[9].

Около 215 г. Ипполит в Риме написал трактат «Апостольское предание» («Traditio Apostolica») и включил в него первое точное описание Литургии, а также молитвенные тексты. В книге сначала рассматривается вопрос церковной иерархии и церковных служений, затем приводятся молитвы при рукоположениях во епископа, пресвитера и диакона, затем следуют: евхаристическая молитва, а также благословения масла, сыра и оливок. Содержатся также определения по приему новых оглашаемых-катехуменов, описание процесса оглашения, описание чина крещения, миропомазания и приобщения новокрещеных за первой Евхаристией. В заключение этой «Traditio Apostolica» приведены отдельные определения относительно постов, вечернего чина благословения света, совместной трапезы, пасхального поста, диаконского служения, тщательного обхождения с Дарами Евхаристии, содержания мест погребения, суточных часов молитвы и крестного знамения[10].

---

* Ипполит Римский стал первым анти-Папой в истории: он был избран вопреки Каллисту (или Калликсту) при поддержке группы епископов и священников. Основанная Ипполитом церковная община существовала также во время понтификата Урбана I (222–230) и Понтиана (230–235). Вместе с Папой Понтианом Ипполит был сослан в Сардинию, где примирился с Церковью и вскоре скончался. Прославлен в лике святых. [Lopes] — *Прим. перев.*

[9] О личности и трудах Ипполита ср.: B. Altaner / A. Stuiber: *Patrologie. Leben, Lehre und Schriften der Kirchenväter.* Freiburg – Basel – Wien 8. Aufl. 1978, 82–84, 164–169.

[10] Новое издание «Traditio Apostolica» с учетом издания В. Ботте (*B. Botte*) подготовил В. Герлингс (W. Geerlings): FC 1, Freiburg – Basel – Wien 1991.

Ход литургии описан во всех деталях, и видно, что принципиально еще допускается свобода спонтанного сочинения литургических текстов. О ней же в своей «Апологии» упоминает также Иустин Мученик. Там говорится, что предстоятель воссылает молитвы и благодарения словами, которые ему приходят в голову. Согласно трактату Ипполита, служение Евхаристии — это еще не обязывающее чинопоследование, а, напротив, всего лишь модель литургического поведения в духе Апостольского предания.

Сочинитель, естественно, уверен, что именно он, а не его оппоненты, держится традиции апостолов. Тем не менее описанное им чинопоследование не воспроизводит принятой тогда Римской Мессы, хотя «Traditio Apostolica» и сообщает некоторые сведения о литургической жизни города. В частности, закрытая, строго христологическая анафора, описанная Ипполитом, — это всего лишь один из развивавшихся тогда чинов Евхаристии: среди них, с одной стороны, был такой, в котором христологические речения дополнялись ветхозаветными; с другой стороны, был и такой, в котором использовался язык эллинистической философии. В последнем случае к Богу обращались и возносили Ему благодарения в понятиях не только культового почитания, но и философски ориентированного Богопознания («О Ты, Непостижимый, Не имеющий начала бытия...»).

Пусть разные культурные ориентации, даже на раннем этапе развития Евхаристии, и приводили к различиям в чинопоследованиях, всё же при совершении Литургии речь всегда идёт об одном и том же христианском благодарении Бога-Отца за совершенное во Христе искупление[11].

3.2.2 От IV в. до раннего средневековья

В IV в. совершился исторический перелом, и для него было много причин. Из угнетаемого меньшинства Церковь превратилась в привилегированную имперскую институцию. Она весьма возросла количественно и стала наследницей античной культуры. Общины увеличивались в числе. Спонтанное моление небольшой группы в большой общине наталкивалось на трудности и стало невозможным — даже и потому, что помещения для собраний пришлось теперь устраивать иначе.

[11] Ср.: Jungmann, MS I, 39–42.

Кроме того, IV в. стал эпохой больших споров относительно основных истин веры, что, конечно, (согласно установленному Проспером Аквитанским принципу «lex orandi lex credendi»[12*]) отразилось и на служении Литургии. Уже стало правилом, чтобы литургические тексты были зафиксированы письменно. После записи их можно было употреблять снова и снова.

Начались заимствования молитвенных текстов у других церквей, хотя правоверие последних и требовало проверки[13].

В христианстве появились свои влиятельные, авторитетные центры: на Востоке таковыми стали прежде всего Антиохия в Сирии и Александрия в Египте. Оказывая влияние, эти центры распространяли также и свои литургические последования. Такова, например, приписанная Папе Клименту I, но на самом деле возникшая ок. 380 г. «Климентова литургия» (содержится в 8-й книге «Апостольских постановлений»); таков молитвослов-*евхологий* епископа Серапиона из нижнеегипетского городка Тмуис (339–362), друга св. Афанасия.

Антиохия и Александрия выработали евхаристическую Литургию христианского Востока. Особенно плодотворной оказалась антиохийская традиция; через различные чинопоследования она впоследствии достигла даже Индии. Она же вошла в византийский обряд, а через него попала и к славянам, в среде которых Константинополь осуществлял миссионерскую деятельность. Влияние Антиохии включило также Армению.

Влияние Александрии, напротив, в сущности ограничилось Египтом и Эфиопией[14].

Большое влияние на развитие чинопоследований как на Востоке, так и на Западе оказала литургическая жизнь в таком центре христианского паломничества, как Иерусалим.

За всеми различиями между восточными литургиями Мейер (*Meyer*) усматривает две общих характеристики: во-первых, мистериальный и символический характер и, во-вторых, поместную общин-

---

[12] Ср.: Vagaggini: *Theologie der Liturgie*. Einsiedeln – Zürich – Köln 1959, 309

[*] «Закон молитвы — закон веры». — *Прим. перев.*

[13] Так было решено уже на Иппонском Соборе 393 г. и подтверждено на Карфагенском Соборе 397 г.; ср.: Mansi III, 884 und 922: «Et quicumque sibi preces aliunde describit, non eis utatur nisi prius eas cum instructoribus fratribus contulerit» — «Всякий, кто себе прошения как-то иначе устанавливает, не будут они ему на пользу, если прежде не согласует с руководящими братиями».

[14] Ср.: Jungmann MS I, 43–57.

ную литургию. (Нео)платоническое учение о пра-образе и его отпечатке сыграло свою роль: земное собрание верующих, посредством Св.Духа, совершает за Литургией реально-символическое отображение пра-образа искупительного действования Божия во Христе. Евхаристическая литургия — это зримое отображение Литургии Небесной, и поэтому она представляет собой мистериальную драму с многослойной символикой. Мейер говорит о «“презентной” (вертикальной) эсхатологии: при служении на земле — “отверзается” Небо».

Мистериальная драма всегда совершается с учетом разнообразных поместных и культурных предпосылок. Поскольку поместные церкви в значительной мере самостоятельны, в них осуществился «непрерывный процесс как сохранения, так и дальнейшего развития традиции». Выработалась народная общинная литургия: в ее совершение восточная община всегда вовлекалась более, чем на Западе. Определилось первостепенное место Литургии по сравнению со всеми другими аспектами церковной жизни, — даже и по сравнению с богословием! — поскольку все они так или иначе обращены к богослужению как к своему средоточию[15].

В свете сказанного развитие восточной литургии протекало по-особому, оно не имеет параллелей в истории динамики Литургии на Западе. Западному человеку восточная Литургия может показаться клерикальной (хотя бы из-за разделения храма на Святилище за иконостасом и на помещение для мирян), но таков лишь внешний сценарий культовой драмы. На самом деле в нее верующие Востока всегда вовлекались гораздо больше, чем средневековые верующие Запада в свою Мессу.

Наряду с этим, Восток сохранил нечто из того, что было возвращено нам (Запад) только после реформ II Ватиканского Собора. Так, в данной связи Феодору (*Theodorou*) правильно указывает на сослужение клириков за Литургией* и служение (действительного) диакона**. Следует указать также на никогда не прерывавшееся на Востоке при-

[15] Ср.: Meyer, *Eucharistie* 148 и сл.

* В средние века Мессу мог служить лишь один священник или епископ, а сослужение (за редчайшим исключением) не допускалось. — *Прим. перев.*

** М. Кунцлер имеет в виду практику средневекового служения Мессы при участии двух священников (или более): один служит Евхаристию, а другие, как бы делая шаг по иерархической лестнице вниз, исполняют роли диакона или иподиакона (естественно, не являясь ими). — *Прим. перев.*

чащение под двумя видами, равно как и на проблему литургического языка* (она на Востоке не имела богословского отягощения[16]).

Конечно, вплоть до начала Средних веков и на Западе были известны различные (локальные) обряды, но все они имели важную общность между собой — они совершались на латыни**.

Действительно, по крайней мере с V в. Галликанская Литургия была самостоятельной. Она достигла высшего расцвета в VI–VII вв., но исчезла в эпоху Каролингов, когда была введена Римская Литургия. Древнюю Галликанскую Литургию можно реконструировать по некоторым источникам, и достаточно надежно, поскольку некоторые ее элементы перешли в литургии различных орденов и даже, вопреки всем тенденциям к унификации, удержались на отдельных территориях[17].

В родстве с древней Галликанской Мессой состояла «Кельтская Литургия», которую служили в Англии, Шотландии, Ирландии и на Бретани***[18].

По своему построению близка Галликанской также и Мозарабская**** Литургия Испании[19]. Ее служение — по претерпевшему рим-

---

* Имеется в виду отмененный лишь на II Ватиканском Соборе запрет на служение Литургии на родных языках паствы. — *Прим. перев.*

[16] Ср.: E. Theodorou: *Die byzantinische Eucharistiefeier.* In: C. Suttner (Hg.): Eucharistie — Zeichen der Einheit. Erstes Regensburger Ökumenisches Symposion. Regensburg 1970, 22–30. 25 и сл.

** В качестве исключения может быть названа лишь глаголическая традиция западного славянского богослужения, дожившая до XXв. в Долмации. К этой традиции относятся т.н. «Киевские листки» — древнейший памятник славянской письменности на территории бывшего СССР. — *Прим. ред.*

[17] Ср.: Meyer, *Eucharistie* 154–157. Подобно Юнгманну (Jungmann, MS I, 61–63), Мейер (Meyer 156 и сл.) также предлагает реконструкцию галликанской Мессы в ее завершенной стадии. Относительно Лионской Мессы ср.: D. Buenner: *Die Liturgiefeier von Lyon.* In: Liturgie und Mönchtum / Laacher Hefte 26. Maria Laach 1960, 71–78.

*** *Бретань* — полуостров на западе Франции. — *Прим. перев.*

[18] Ср.: Meyer, *Eucharistie* 160 и сл.

**** *Мозарабы* (от араб. musta'rib, букв. «якобы-араб») — испанские христиане в средние века, которые находились в подчинении мавританского правителя-мусульманина, но имели право придерживаться собственной религии. Особый *Мозарабский* (или, иначе, *Визиготский*, или *Староиспанский*) обряд богослужения, весьма близкий Галликанскому и с элементами Византийской Литургии, был принят на Иберийском полуострове с древнейших времён до XI в. Замена Мозарабского чина Римским проходила одновременно с христианско Реконкистой Испании. Знаменитый кардинал Толедский Франсиско Хименес (1436–

ское влияние «Смешанному миссалу» (*Missale mixtum*), составленному около 1500 г. кардиналом Хименесом (*Ximenes*) — сейчас в сущности ограничено всего одной часовней-капеллой в Толедском соборе. Мозарабская Литургия знает пение Трисвятого между *Gloria* и *Oratio post Gloria*, три чтения (паремии — Апостол — Евангелие), целование мира перед Евхаристической молитвой, преломление Гостии после Евхаристической молитвы, а затем следует Символ веры. Литургическая реформа привела к интенсивным попыткам возобновить древнеиспанскую Литургию.

До сего дня в Миланской Архиепископии служится Медиоланская* Литургия. Ее по ошибке называют Амброзианской**; на самом деле и до Амвросия уже существовала прочная литургическая традиция.

Амброзианская Литургия развивалась на протяжении многих столетий, включая в себя римские, восточно-церковные, галликанские и даже римо-франкские элементы. *Missale Ambrosiano*, опубликованный в 1976 г., как сказано в предисловии, представляет собой пример «попытки отдельной поместной Церкви хранить свою самостоятельность, не теряя единства с Римской Церковью, и при этом творчески развивать собственную Литургию». Так, если по старому Медиоланскому миссалу после *Gloria* были положены три возгласа *Kyrie*, то ныне служение Евхаристии следует за новым Римским служебником вплоть до Молитвы дня. Также и *Credo* переместилось со своего первоначального места после принесения Даров (как у византийцев)

1517) построил в Кафедральном соборе города Капеллу Тела Христова и заповедал всегда служить в ней по Мозарабскому чину. Он же опубликовал соответствующий Миссал (1500) и Бревиарий (1502). Во время II Второго Ватиканского Собора Мозарабская Месса была отслужена и в Риме. Предпринимаются попытки ввести Мозарабский обряд в более широкое употребление. [Cross] — *Прим. перев.*

[19] Ср.: A. Franquesa: *Die mozarabische Messe*. In: Liturgie und Mönchtum / Laacher Hefte Heft 26. Maria Laach 1960, 58–70. K. Gamber: *Der altgallikanische Meßritus als Abbild himmlischer Liturgie*. Regensburg 1984 (Studia patristica et liturgica, 14. Beiheft), 14 и сл.; Meyer, Eucharistie 157–159.

* *Медиолан* — старое название г. Милана. Поскольку Литургия, о которой идет речь, тесно связана с именем Амвросия *Медиоланского* (= Миланского), правильнее назвать ее также *Медиоланской*, а не по-современному — *Миланской*. — *Прим. перев.*

** Наименование *Амброзианская Литургия* является в русском научном обиходе устойчивым; оно образовано от латинизированной формы имени святого — *Амброз(ий)*. Русифицированная форма была бы — *Амвросиева* или *Амвросиевская*. — *Прим. перев.*

на обычное место между проповедью и Всеобщей молитвой. Приветствие мира сегодня может даваться или по староцерковному порядку перед приготовлением даров, или перед причастием. В приготовлении даров участвуют верующие, которые, кроме хлеба и вина, могут принести к алтарю и другие дары и при этом принять благословение священника. Наряду с четырьмя евхаристическими молитвами (канонами) по Римскому обряду, Медиоланский Миссал знает еще две других: одну в Великий (Страстной) четверг (или для Мессы евхаристической тематики) и другую в Пасхальную ночь, которая может также использоваться и на праздник Первого причастия. Отсутствует римский *Agnus Dei*, но зато «Confractorium» (попеременное сопровождающее пение) исполняется за преломлением хлеба, которым открывается Обряд причащения. Медиоланский миссал-служебник содержит большее число молитвенных текстов (префации, орации): по Мейеру, если в Римском миссале подобных текстов — 1000, то в Медиоланском — 2500[20].

Как, однако, развивалась со времени Ипполита Римская Литургия? Во второй половине III в. при Папе Дамасе (366–384) в богослужении совершился переход с греческого языка на латынь.

Согласно Юнгманну (*Jungmann*), начальный период развития латинской Мессы в Риме сокрыт «в глубокой тьме». Некоторые элементы, правда, можно проследить вплоть до V–VI вв., но они «резко отличаются» от той Литургии, о которой нам сообщает Ипполит[21]. К ним относится и Римский канон, версия которого, сохранившаяся у Амвросия Медиоланского, обнаруживает как греческие рудименты, так и латинские текстовые свидетельства, указывающие на её связь с Медиоланской Литургией.

Менявшие свои места предначинания-*префации* и священнические молитвы-*орации* в их типичной молитвенной форме также восходят к этому этапу.

---

[20] Ср.: O. Heiming: *Die Mailander Meßfeier.* In: Liturgie und Mönchtum / Laacher Hefte, Heft 26. Maria Laach 1960, 48–57. Meyer, Eucharistie 161–164. Также и Ригетти (*Righetti*) весьма обстоятельно останавливается на истории Миланского (Медиоланского) обряда: M. Righetti: *Manuale di storia liturgica III: L'Eucaristia.* Milano 2. Aufl. 1956. В основе современной Медиоланской Мессы лежит: Messale Ambrosiano secondo il rito della Santa Chiesa di Milano. Riformato a norma dei decreti del Concilio Vaticano II. Milano 1976.

[21] Ср.: Jungmann, MS I, 63.

Важнейшие структуры Римской Мессы, почти определенно, выработались к концу V в., если не считать небольшого числа поправок со стороны Папы Григория Великого (590–604)[22]. Особенность представляет собой система *титульных церквей*[*], которые считались «филиальными церквами» подчеркнуто единого «городского прихода» Рима под омофором Папы и к которым в определенные дни отправлялись крестные ходы-процессии. Опираясь на *Ordo Romanus I,* Юнгманн даёт описание римского богослужения с крестным ходом от VII в.[23].

К заключительному возгласу Евхаристического богослужения «Ite, Missa est»[**] восходит и сам термин «месса» (Missa). От этого последнего в большинстве европейских языков произошли заимствованные слова и группы слов (нем. *Messe*, англ. *mass*, фр. *messe*, ит. *messa*).

Слово *missa* «месса» образовано от лат. *mittere* «отсылать, отпускать», и какая между ними связь по значению, поначалу может показаться загадкой[24].

Во времена Реформации само слово «месса» натолкнулось на жесткое отвержение, поскольку оно, согласно воззрениям реформаторов, было неразрывно связано с не признаваемой ими *жертвой* (*жертво*-приношением) *за Мессой*[25] (нем. *Meßopfer*). И действительно, между словами есть связь, и такое понимание католики отстаивали[26].

Весьма влиятельный Петр Ломбардский (*Petrus Lomnardus*) еще видел связь заключительного возгласа «Ite, missa est» с наименованием Литургии *Мессой,* но понятие «отсыла» или «посыла» понималось не в смысле дозволения верующим покидать церковь, а в смыс-

---

[22] Там же I, 75.

[*] Так, по крайней мере, с III в. назывались древние храмы Рима. — *Прим. перев.*

[23] Ср. там же 88–98.

[**] «Идите с миром. Месса совершилась» (К Тебе взываю. Молитвенник для католиков латинского обряда. М., 1994, с. 111). — *Прим. перев.*

[24] Ср. в этой связи: J.A. Jungmann: *Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes missa.* In: его же: Gewordene Liturgie. Studien und Durchblicke. Innsbruck – Leipzig 1941, 34–52.

[25] Относительно вердикта Лютера против как наименования, так и сути Мессы ср.: N. Halmer: *Der literarische Kampf Luthers und Melanchthons gegen das Opfer der Messe.* In: Divus Thomas 21 (1943) 63–78, здесь 70.

[26] Такова позиция Эмзера (Emser), Эка (Eck), Гофмейстера (Hoffmeister) и Витцеля (Witzel). Ср.: M. Kunzler: *Die Eucharistielehre des Hadamarer Pfarrers und Humanisten Gerhard Lorich.* Münster 1978 (RST 119), 157 и сл. Обращались к еврейскойверсии Втор 16, 10: «missat nidbat jadekah» — «по усердию руки твоей, сколько ты дашь».

ле призыва «*отослать*»-принести жертву и моления о «*посыле*»-ниспослании Св.Духа для преложения свв. Даров[27].

Итак, слово «missa» происходит от *dimissio* — «отпу́ста», *отпуска* верующих в конце служения.

Возглас священника не есть сухое извещение о том, что собрание закончилось, ибо он сопровождается особым благословением, напоминающим удаление оглашенных из храма. Поскольку при «отпусте» говорится торжественное благословение, само слово «missa» в конце концов получило новое значение — «благословение».

Уже в 400 г. имело место еще одно расширение значения: всё служение Евхаристии от заключительного благословения получило себе имя «Мессы». Так стали называться даже не только евхаристические, но просто все другие богослужебные чинопоследования. «Missa vespertina» — это, собственно, *вечерня*, а «missa nicturna» — ночное моление *часов*. Таким обазом, слово «missa» стало вообще обозначать любое «богослужение».

Служение Евхаристии — это также «missa». «Подобное словоупотребление легко закрепилось еще и потому, что оно было сопряжено с позой преклонения головы. Голову надо было склонить, когда епископ или священник, благословляя, разводил ладони, а также в кульминационных пунктах других богослужений, а именно: при священнических молениях-*орациях* и прежде всего за Евхаристической молитвой Мессы. Священническое моление всегда было чем-то вроде *missa*, оно всегда низводило Божие благоволение и благословение на всех, почтительно склонившихся перед Богом, тем более когда являлись (...) Тело и Кровь Христовы»[28].

Начиная с середины V в. слово «missa» засвидетельствовано как однозначное обозначение служения Евхаристии.

3.2.3 От принятия Римской Мессы в Государстве франков до Реформации

Римская Литургия, «которая еще недавно, если не считать англо-саксонских миссионеров, была распространена только в Риме и в округе, за короткое время утвердилась как Литургия великой импе-

[27] Sent. IV, D. 24, c. 19 — Ed. Quaracchi II, 904.
[28] Jungmann, MS I, 232.

рии»[29]. Действительно, в 754 г. Пипин* распорядился ввести Римскую Литургию в Государстве франков.

За образец было взято не простое богослужение в городских и сельских приходах Рима, а высшая форма Литургии — папское богослужение в Базилике св. Петра с его же служениями в титульных церквах города (сопровождавшимися процессиями). Кроме того, была предписана письменная фиксация всего литургического чина.

Принятие Литургии франками сказалось на форме Римской Мессы и в дальнейшем оказало обратное влияние на Рим. К числу преобразований относятся: драматизация хода Мессы (например, введение многократных каждений); увеличение числа молитв и священнических возгласов; широкое отражение анти-арианской полемики, что нашло себе особое выражение в формах литургического призывания Христа или даже Троицы[30]; удержание латыни как литургического языка.

Из-за литургической латыни бо́льшая часть общины автоматически исключалась из участия в богослужении. К тому же размежевание между клириками и мирянами (особенно с учетом локализации священнодействий в пределах приалтарного пространства) становилось всё более резким.

Все эти особенности «разъяснялись» (отчасти далеко не безупречно) в высокопарном аллегорическом толковании Мессы, сочиненным Амаларием Мецским (*Amalar von Metz*)* . Любое слово и действие на всем протяжении Мессы было им истолковано или как исполнение обетований Ветхого Завета (в духе типологической аллегорезы), или как возобновление для молящихся событий новозаветной искупительной истории (рememоративная аллегореза), или как отсылка к конечным временам (эсхатологическая аллегореза), или же, на-

[29] Ebd. 98.

* *Пипин* (или *Пепин*) *Младший* (или *Коротки*й [Pépin]; 714–768) — с 741 г. управитель, с 751 г. король Государства франков. В благодарность Папе за поддержку в борьбе за трон в 754 г. осуществил т.н. «Пипинов дар», на основе которого было образовано Папское церковное государство. — *Прим. перев.*

[30] Ср. по этому вопросу главу «Благочестие эпохи Каролингов» в кн.: J. A. Jungmann: *Christliches Beten in Wandel und Bestand*, 62–83.

* Амаларий (Мецский), ок. 780–851 — ученый литургист, выдающаяся фигура эпохи Каролингского Ренессанса. В своем главном трактате «De ecclesiasticis officiis» («О церковных служениях») предпринял попытку объединить Римский и Галликанский обряды. Его толкования молитв и священнодействий за Мессой отчасти имеют вычурный и фантастический характер, так что в дальнейшем некоторые из них были официально признаны еретическими. [Cross] — *Прим. перев.*

конец, как нравственный призыв посредством литургических знаков (моралистическая аллегореза). Литургические действования как таковые и собственный смысл литургических текстов почти перестали играть хоть какую-либо роль.

Преобразования Римской Литургии в Государстве франков начались сразу же с момента ее принятия, а именно: в 785 г. Карл Великий получил от Папы Адриана I (772–795) драгоценный, но неполный кодекс «Sacramentarium Hadrianum». В нем содержались богослужебные последования лишь тех дней, когда Папа служил сам. Эту т.н. «Аахенскую пра-рукопись», как оказалось, не было возможности просто взять и ввести по всей империи, поскольку чин Литургии в ней нуждался в унификации. С этой целью аббат Бенедикт Анианский (*Benedikt von Aniane;* 750–821) создал «Прибавление» (*Appendix*), в которое он включил тексты более древней литургической традиции, а также праздники и обряды, принятые у франков. «И эта унифицированная Литургия, предписанная центральной административной властью, хотя и совместно с епископами, стала для грядущего времени основой почти всего западного богослужебного обряда. Многообразие подошло к концу; закрепилась унификация, сразу же ставшая препятствием для дальнейших творческих нововведений и предложений»[31].

Из Империи франков преобразованная Римская Литургия вновь поступила в Рим. В X-м в., этом «saeculum obscurum»*, в Риме, где замерла вся церковная жизнь, образовался богослужебный вакуум, который как раз и заполнила Римо-Франкская Литургия[32]. Она была введена в Риме как по прямому вмешательству римо-германских императоров, так и вследствие поселения в римских или близких к Риму монастырях монахов-клюнийцев**.

---

[31] Emmmghaus, Messe 115 и сл. Более тонкой является точка зрения Б.Нойнхойзера; см.: B. Neunheuser: *Lebendige Liturgiefeier und schöpferische Freiheit des einzelnen Liturgen.* In: EL 89 (1975) 40–53. 46: «Без давления со стороны римского авторитета из центра, в свободном, благоговейном, любовном выборе франко-германские церкви приняли для себя Римскую литургию, но затем в столь же благоговейной, суверенной свободе приспособили ее к своим условиям».

* «Темный век». — *Прим. перев.*

[32] Ср.: Th. Klauser: *Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und der fränkisch-deutschen Kirche vom achten bis zum elften Jahrhundert.* In: Hist. Jahrbuch 53 (1933) 169–189.

** Бенедиктинские насельники монастыря Клюни в XI–XII гг. предложили ряд преобразований, которые составили т.н. Клюнийскую реформу. Так, клюнийцы

С понтификата папы Григория VII (1073–1085), который и сам был монахом Клюни, прекратилось любое мирское влияние на церковные дела (как, например, введение *Credo* германским императором).

При Папе Гонории III (1216–1227) Папская курия создала миссал, который отвечал ее запросам, т.н. «Missale secundum usum Romanae curiae*», и его принял для себя вновь возникший Орден францисканцев. Наряду с дальнейшим развитием текста Мессы, этот Миссал имеет значение для формирования служебника как такового. До этого в качестве литургических книг выступали свитки, предназначенные для различных литургических надобностей.

Сведение всех текстов и рубрик из различных книг в один «полный миссал» свидетельствует о разрушении литургической общины, об исчезновении литургических служений разных лиц и о концентрации их всех на личности одного лишь служащего священника.

Подобная эволюция является типично западной, и она была бы невозможна, если бы не было типично западной Приватной Мессы, т.е. служения Мессы одним священником для самого себя, без участия общины.

Как именно возникла Приватная Месса, мнения ученых (Нуссбаума [Nußbaum][33] и Хойслинга [Häußling])[34] разошлись между собой.

Согласно Нуссбауму, когда христианство распространилось в ареале кельтско-романской культуры, там возникли новые воззрения на пожертвования прихожан за Мессой. Новые воззрения уводили от таинства, но зато врачевали страхи отдельных верующих, что они могут не получить спасения. Стали умножать количество месс: чем больше месс, тем больше заслуг. Возник обычай служения одной

окончательно добились целибата для католических священников, запрещения симонии и закрепили выборы Папы коллегией кардиналов (естественно, с исключением из нее светских лиц, в том числе монархов), а также церковную инвеституру (внутрицерковное, без вмешательства извне, назначение духовного лица в сан епископа или аббата [настоятеля монастыря]). В частности, клюнийцы добились, чтобы создаваемые ими новые монастыри не поступали в подчинение местному епископу, а оставались в юрисдикции центрального монастыря Клюни. [Cross] — *Прим. перев.*

* «Миссал для нужд Римской курии». — *Прим. ред.*

[33] Ср.: O. Nußbaum: *Kloster, Priestermönch und Privatmesse. Ihr Verhältnis im Westen von den Anfängen bis zum hohen Mittelalter.* Bonn 1961.

[34] Ср.: A. A. Häußling: *Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Meßhäufigkeit,* Münster 1973 (LQF 58).

Мессы за другой. Распространились материальные пожертвования на мессы. Появились молитвенные братства, стремившиеся участвовать в как можно большем количестве отслуженных месс. В конце концов число иеромонахов всё возрастало, и каждый ежедневно служил Приватную Мессу (и не одну).

Иначе думает Хойслинг. По его мнению, большой раннесредневековый монастырь воспринимал себя как сколок Римской государственной Церкви и подражал ее литургической жизни, а в Риме было много отдельных служений на различных священных местах. Не индивидуальный страх, что не будет получено спасение, а неисполнение римского идеала дало толчок возникновению Приватной мессы. Приватная месса, по Хойслингу, ни в коем случае не была только «частной»: за такой Мессой совершался обряд благословения всей общины, пусть и без ее участия. Можно, однако, возразить: если уж увеличение количества святых мест (а их росту способствовали обретаемые мощи) действительно вело к увеличению служений Мессы, причем именно приватных служений, без общины (чтобы таким образом «исполнить должное и освободиться от превосходящего бесовского мира»[35]), тогда главным мотивом возникновения Приватной Мессы всё же остается страх индивида перед возможным неполучением личного спасения. Под влиянием страха Евхаристия из богослужения всеобщего искупления превращается в способ привлечь благодать к себе одному и употребить ее себе на пользу.

Итак, в VIII в. само собой разумелось, что иеромонахи и вскоре за ними и епархиальные священники служили Мессу ежедневно, в том числе и при отсутствии общины. Исключением явилась практика Франциска Ассизского, согласно которой в общинах* францисканцев Месса могла служиться лишь раз в день, даже если среди них было несколько иеромонахов[36].

Многие извращения накануне Реформации (например, духовный пролетариат алтарников, вещественно-суеверные представления

[35] Так Хойслинг (Haußling) судит сам в статье: *Motive für die Häufigkeit der Eucharisriefeier.* In: Concilium 18 (1982) 96–99. 97.

* Члены *Ордена меньших братьев*, основанного Франциском Ассизским (1181 или 1182–1226), или *францисканцы*, жили не в монастырях старого типа, но общинами в миру. — *Прим. перев.*

[36] Ср.: H. Dausend: *Die Bruder dürfen in ihren Niederlassungen täglich nur eine hl. Messe lesen. Eine Weisung des hl. Franziskus nach deutschen Erklärern.* In: Franziskanische Studien 13 (1926) 207–212.

о практической ценности Мессы) также объясняются существованием приватных месс[37].

Развитие Полного миссала и Приватной Мессы шли рука об руку: из самых разных книг и самых различных богослужений в одно место было сведено всё то, что одному отдельному священнику требовалось для служения «своей» Мессы. Посредством Миссала Приватная Месса затем наложила свой отпечаток также и на воскресное священническое богослужение.

Незатронутым осталось лишь одно торжественное понтификальное служение, равно как и его священническая копия — «левитская торжественная Месса», за которой не служа́щие Евхаристии священники брали на себя роли диакона или иподиакона (а все они до этого уже отслужили свою Мессу «приватно»!). Сослужение духовенства было ограничено лишь мессами, за которыми совершалось рукоположение священников.

В Полном миссале Тихая Месса выступает как основная форма служения Евхаристии[38]. Начиная с XIII в. священник тихо прочитывал все тексты, выпеваемые хором (например, *Gloria, Credo* и т.д.), иначе они не считались «действенными». Таким образом, молитвы и поведение за Мессой других людей стали несущественными для их «действенности», и лишь один священник теперь совершал служение «rite et valide»*.

Высокое положение Приватной Мессы — это лишь один пример характерного для данной эпохи тяготения к индивидуальному и субъективному. Участники богослужений стали «отсутствующими присутствующими»: каждый заботился только о личном благочестии и верил в силу своей молитвы. За Мессой ждали «Богоявления», «Выхода Бога, приходящего к людям и раздающего благодать. И чтобы получить свою часть этой благодати, достаточно поближе протиснуться к алтарю»[39].

Всё вращалось вокруг личной благодати, а общественное богослужение почти утратило какое бы то ни было значение. Месса — это

---

[37] Первую главу см. у Й. Лорца (J. Lortz): *Die Reformation in Deutschland.* Freiburg i. Br. 4. Aufl. 1962. A. Franz: *Die Messe im deutschen Mittelalter* 36–72. E. Iserloh: *Der Wert der Messe in den Diskussionen der Theologen vom Mittelalter bis zum 16. Jahrhundert.* In: ZKTh 83 (1961) 44–79. 60 и спл.

[38] Ср.: Meyer, Eucharistie 213–215.

* «Правильно и действенно». — *Прим. перев.*

[39] Jungmann, MS I, 193, 155.

возможность «стяжать» ее благодатные плоды, заметить реальное присутствие Христово под евхаристическими видами. От взирания на свв. Дары, особенно в пресуществлении, ожидали себе таких же плодов, как от реального причастия.

Отсюда было недалеко и до искушения «извлекать» благодать, человеческими стимулами «подталкивать ее к исхождению». Отсюда и возник протест реформаторов против Мессы вообще и особенно против представления о жертвоприношении за Мессой, против священства и всего католического понимания Евхаристии.

3.2.4 Реформа Тридентского Собора и Missale Romanum Папы Пия V от 1570 г.

Тридентскому Собору пришлось устранять страшнейшие извращения, нагромоздившиеся с течением времени, но еще больше усилий было направлено на отвержение критики Реформаторов. Собор занял оборонительную позицию не только в вопросе о реальном присутствии и жертвоприношении за Мессой, но и по отношению к ее внешнему чину и обряду.

Тем самым надолго закрепилась клерикальная Литургия. Многие благие предложения, которые исходили от гуманистов-католиков (перейти на народный язык, ввести причащение мирян и от Чаши, стимулировать большее участие общины), — все они не были взяты во внимание.

Когда был принят «Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Consilii Tridentini, Pii V Pont. Max. iussu editum» от 1570 г., начался «железный период унифицированной Литургии и рубрицистики», которому было суждено закрепиться вплоть до II Ватиканского Собора[40].

Согласно Булле «Quo primum» от 14 июля 1570 г., вводившей Миссал в употребление, Миссал надлежало принять во всей целокупной Католической Церкви, если только не имелось собственной местной традиции возрастом более 200 лет[41]. При этом было определено,

---

[40] Ср.: Klauser 117. Ср. в этой связи также оценку Б. Нойнхойзера (B. Neunheuser): *Lebendige Liturgiefeier und schäpferische Freiheit des einzelnen Liturgen.* In: EL 89 (1975) 40–53. 49.

[41] Наряду с небольшим числом местных особенностей древних поместных церквей, это затрагивало также монашеские ордена. Относительно особеннос-

что никто не имеет права «когда-либо и что-либо прибавить, изъять или изменить». С помощью этих двух принципов (унификации и неизменности) в католическом мире, поверх всех культурных различий, должна была утвердиться католическая идентичность. В 1588 г. была основана Конгрегация по обрядам для наблюдения за ней.

После реформ II Ватиканского Собора стало ясно, что, приняв Тридентские определения, пришлось, ради поддержания статуса кво, закрыть глаза на множество проблем. Например, пришлось согласиться с дальнейшим существованием Приватной Мессы, с возможностью совершения Мессы без причащения верующих[42]. Слишком многое «осталось без изменения и, вероятно, даже без должной перепроверки, а ведь в течение франко-германского периода на здоровые формы позднеромановской Мессы наложилось безвкусное украшательство, да и в период готики немало сомнительного проникло в служебники»[43].

Итак, на Тридентском Соборе не было действительного литургического обновления. Унификация и неизменность привели к застыванию рубрицистики*. Конечно, в католическом лагере вновь и вновь раздавались голоса в пользу реформирования Мессы, но все они не имели успеха.

Так, во Франции, связь которой с Римом была несколько ослаблена, можно отметить несколько попыток осуществить реформы и активизировать общину. В ряде французских служебников XVIII в. общине предлагали вслух произносить тексты Мессы, участвовать в возгласах-*аккламациях*. В эпоху Просвещения эти стремления еще более усилились.

Невозможно «отказать в наличии церковного духа»[44] многому из того, что тогда прелагалось. Например, предлагалось увеличить количество причащений за год, развернуть и придвинуть алтарь к народу, давать целование мира, побуждать принесение Даров к освящению народом. Вообще предлагалось добиться большего участия общины: разрешить пение церковных песнопений на родных языках,

---

тей доминиканского обряда ср.: F. Spescha: *Die Meßfeier im Ritus der Dominikaner.* In: Liturgie und Mönchtum / Laacher Hefte 26. Maria Laach 1960, 79–88.

[42] Ср.: Meyer, *Eucharistie* 258г.

[43] Jungmann, MS I, 181.

[44] Там же I, 203.

* Т.е. богослужебных указаний, которые в богослужебных книгах обычно и-

включить элементы на народных языках в сакраментальные служения[*], а также сослужения (нескольких священников).

В этом отношении отличился Собор в Пистойе[**] 1786 г. Его деяния были осуждены, но осуждение «совершилось больше из-за проявившихся на нем янсенистских[***] и фебронианистских[****] тенденций, чем из-за тревоги по поводу неправильного служения Литургии»[45].

На некоторых из выдвигавшихся предложений, однако, действительно лежала печать антицерковного, даже антихристианского духа эпохи Просвещения, что вызвало противодействие и породило движение Реставрации.

сполняются красным цветом (от лат. *rubrica* — «краснозём», «краснота»). — *Прим. перев.*

[*] Под *сакраменталиями* (sacramentalia) понимаются «священнодейственные обряды». [Тышкевич: 107] — *Прим. перев.*

[**] *Пистойя* — городок в Тоскании (Италия). Собор в Пистойе 1786 г., созванный по инициативе местного епископа и при участии светской власти, выступил в поддержку реформирования Церкви по принципам т.н. *галликанизма* во Франции и т.н. *йозефинизма* в Австро-Венгии. В литургической области на Соборе были приняты решения отказаться от латыни за богослужениями, оставить всего по одному алтарю в каждой церкви и не служить по воскресным дням более одной Мессы. В булле *Auctorem Fidei* от 28 августа 1794 г. Папа Пий VI (1775–1799) осудил 85 принятых в Пистойе канонических статей. [Cross] — *Прим. перев.*

[***] *Янсенизм* (по имени голландского теолога Корнелия Янсена [Jansen], или Янсения [1585–1638]) — религиозное неортодоксальное движение в рамках католичества XVII–XVIII вв., оппозиционное по отношению к Римской иерархии. Трактат Янсена «Augustinus» (1640), содержащий еретические суждения о благодати, свободе воли и предопределении, был осужден буллами Папы Урбана VIII (1643) и Папы Иннокентия X (1653). В Голландии янсенисты создали самостоятельную церковь. [Cross] — *Прим. перев.*

[****] *Феброниaнизм* — движение в рамках Католической Церкви Германии XVIII в., направленное против папства. В 1763 г. Иоганн фон Гонтгейм (1701–1790), викарный епископ Трирский, опубликовал под псевдонимом *Юстина Феброния* соответствующий трактат, который уже в 1764 г. был включен в «Индекс» (запрещенных книг). Псевдоним дал название движению. [Cross] — *Прим. перев.*

[45] Meyer, Eucharistie 277. Ср. также: A. Gerhards: *Von der Synode von Pistoia (1786) zum Zweiten Vatikanischen Konzil? Zur Morphologie der Liturgiereform im 20. Jhd.* In: LJ 36 (1986) 28–45.

3.2.5 От Реставрации вплоть до подготовки II Ватиканского Собора

Реставрация наиболее отчетливо проявилась в области церковной музыки за Литургией.

Так, «Цецилианское движение»* настаивало на выведении из употребления церковного пения на родных языках и на возврате к Григорианского хоралу и латинскому многоголосию. «Народ, присутствующий за Мессой, еще больше и еще устремлённее, чем когда бы то ни было вытеснялся на роль зрителя. Были отвергнуты все попытки разъяснить верующим смысл Латинской Литургии»[46].

По сути к реставрации вёл и почин аббата из Солесменса Проспера Геранже (*Guéranger*), хотя его имя и связано с историей Литургического движения. Он требовал бескомпромиссного возврата к подлинной, очищенной от всех галликанских примесей Римской Литургии, и не возражал против того, чтобы многие епархии утратили свои ценнейшие местные традиции.

Поскольку, однако, были предварительно проведены необходимые исторические исследования, Литургические движение смогло, опираясь на них, перейти в наступление.

Ему предшествовали реформы Папы Пия X (1903–1914), выдвигавшие требование более частого причастия и причащения детей, но это «движение за причащение» (Юнгманн) первоначально никак не было связано с движением литургического обновления. В *motu proprio* Папы относительно церковной музыки от 1903 г. впервые речь идёт о «деятельном участии» верующих, но всё же первоначально этот мотив прозвучал в Литургическом движении[47].

Выступая на Конгрессе в Молине (Бельгия) 23 сентября 1909 г., Ламберт Бодуэн (*Lambert Beaudouin*) выступил с программным докладом о принципах. В нем содержалось требование приступить к распространению народных служебников-миссалов, обеспечить участие народа в служении приходской Мессы, отменить приватные мессы, осуществить реинтеграцию причащения за Мессой с самими молитвами Мессы в качестве подготовки к причащению и благодарению.

---

* Св. Цецилия († 229/230; память 22 ноября), дева и мученица, считается покровительницей церковной музыки. — *Прим. перев.*

[46] Jungmann, MS I, 208 и сл.

[47] Ср.: Junsmann, MS I, 212 и сл.; Meyer, *Eucharistie* 280 и сл.

Преимущественно в бенедиктинских монастырях образовались центры Литургического движения, тем более что стремление Бодуэна создавать народные молитвенники уже давно было реализовано — для стран с немецким языком — о. Ансельмом Шоттом (*Anselm Schott*). А Шотт еще в 1884 г. выпустил первым изданием свой молитвослов «Meßbuch der heiligen Kirche», который, правда, вплоть до 7-го издания в 1901 г. издавался без перевода Установительных слов священника (!).

Между сторонниками Литургического движения наблюдались различия. По-разному мыслили, например: И. Гервеген [*I.Herwegen*] и О.Казель [*O.Casel*] в монастыре Мария Лаах; Р. Гвардини [*R.Guardini*] в Молодежном движении; П. Парш [*P.Parsch*] в Клостеннойбургском народно-литургическом апостолате и в Лейпцигском Ораториуме. Тем не менее все они настаивали на истинном участии общины в служении Евхаристии, а не только на чтениях за Мессой.

Так сложились различные формы «общинной» (приходской) Мессы: таковы, например, латинская *Missa dialogata* для академических кругов или студенческой молодежи; а также «напевная» или «молитвенно-напевная» Месса (с песнопениями, чтениями и молитвами на народном языке).

Вплоть до Второй мировой войны начинания Литургического движения наталкивались на сильную оппозицию, но всё же они в принципе был одобрены Папой Пием XII* в энциклике «Mediator Dei»** от ноября 1947 г. В ней говорилось, что Литургия — это дело всего Тела Церковного, что в ней должны активно и лично участвовать верующие, а это участие выражается в совместной молитве и в пении. Причащение верующих за Мессой расценивается как ее интегральная часть, причем Папа настаивал на причастии гостиями (частицами хлеба), освященными именно за данным служением.

В мае 1948 г. Папа создал Комиссию по проведению всеобщей реформы Литургии. Иными словами, именно Папа Пий XII провел подготовительную работу для литургической реформы II Ватиканского Собора. Все «частичные реформы были подготовлены и исполнены Литургическим движением, постоянно набиравшем силу, и эти реформы, начиная с понтификата Папы Пия XII, перестали быть делом одних лишь “литургически озабоченных” лиц и кругов, а стали заботой как Папы, так и епископов»[48].

---

* Понтификат: 1939–1958 гг. — *Прим. перев.*

** Энциклика Папы Пия XII (1947 г.) — «Посредник Божий». — *Прим. ред.*

[48] Meyer, *Eucharistie* 283.

3.2.6 Литургическая реформа II Ватиканского Собора и Миссал Папы Павла VI

Экклезиология II Ватиканского Собора в значительной мере определяется таинством Евхаристии. Согласно LG 3*, в служении Евхаристии осуществляется единство верующих в Церкви как мистическом Теле Христовом. «Действительным образом причащаясь Тела Господня в преломлении Евхаристического Хлеба, мы возвышается до общения с Ним и друг с другом» (LG 7)**.

Опираясь на это свидетельство и на другие, исследователи приходят к выводу, что экклезиология II Ватиканского Собора — это «евхаристическая экклезиология, предполагающая постоянное дальнейшее развитие»[49]. Соответственно предпринятая на Соборе реформа всего богослужения, особенно реформа служения Евхаристии, была призвана исправить ошибки по «нормам свв. Отцов», а также отдать должное евхаристическому самопониманию Церкви.

Из обновленной Литургии, принципы которой изложены в Догматической Конституции о Церкви, — а они были еще и дальше развиты в послесоборных реформах[50], — вышел служебник-миссал Папы Павла VI. Он был опубликован первым изданием 26 марта 1970 г.[51]

Новым является содержащееся в нем предуведомление (*Institutio Generalis*). Оно представляет собой «литургико-богословское и литургико-пастырское введение в истинное понимание и совершение Евхаристии, так что можно считать, что мы теперь имеем аутентичное "истолкование Мессы"»[52].

---

* Сокращением LG обозначается Догматическая Конституция о Церкви, по первым словам называемая *Lumen gentium* («Свет народам»). На русском языке опубликована в кн. [Документы: 63–130]. Цифра после сокращения указывает номер раздела. — *Прим. перев.*

** Выписано [Документы: 67]. М.Кунцлер дает цитату, которая значительно расходится с текстом указанного источника. Указанным официальным изданием руководствуемся и дальше при цитировании документов II Ватиканского Собора. — *Прим. перев.*

[49] H. Riedlinger: *Die Eucharistie in der Ecklesiologie des II. Vatikanums.* In: C. Suttner (Hg.): Eucharistie — Zeichen der Einheit. Erstes Regensburger Symposion. Regensburg 1970, 75–85. 81f.

[50] Хронику реформы и публикаций литургических книг ср.: Meyer, *Eucharistie* 308–321.

[51] Ср.: Kaczynski 2060.

[52] Meyer, *Eucharistie* 314.

За Миссалом через год последовал обновленный Лекционарий.

Руководящие линии для обновленного служения Мессы, как оно станет предметом дальнейшего описания в настоящей книге, заданы в Конституции о Литургии. Согласно Мейеру (*Meyer*), в двух первых главах указаны общие принципы: это полное, деятельное и всеобщее участие в Евхаристии всей общины под руководством лиц церковной иерархии (SC 21, 48, 22, 49 и сл.).

Все участники являются носителями литургического события (как общественного служения всеобщего характера); по этой причине должно соблюдаться правильное распределение ролей (SC 26–32, 47 и сл.). Литургия имеет не только (и даже не в первую очередь) латревтический* характер, она является прежде всего деянием Божиим по отношению к верующим. Поэтому она, при опережающем действовании Божественной благодати, есть также «научение в вере и выражение веры». Следовательно, Литургия должна быть «простой, понятной, легко обозримой», и она должна содержать, «наряду с обильными чтениями из Св.Писания, также и соответствующие элементы благовестия» (SC 33–36, 50–52, 54).

В главах SC 36, 37–40 и 44 обстоятельно говорится об инкультурации.

Следует соблюдать вековые традиции, а также хранить опыт, накопленный в движении обновления времени до созыва Собора (SC 23, 50)[53].

Принципиальная установка на деятельное участие всей общины сама по себе ведёт к тому, что обновленная Месса не может стать основой новой «железной унифицированной Литургии», как это случилось после Тридентского Собора. В известном смысле богослужебная реформа, а с ней и обновление служения Мессы всегда остаются незавершенными. Это, однако, не означает, что следует приспосабливаться к каждому модному мнению, особенно легковесному, не просвещенному и не удовлетворяющему требованиям подлинной евхаристической экклезиологии. Правда, как раз сторонники таких мнений любят ссылаться на принцип «активного участия» (*participatio actuosa*).

Высшим принципом любой реформы в Церкви, а стало быть и принципом реформы Литургии и Евхаристии, было и остаётся: придание формы жизненному обмену между Богом и человеком.

---

* Имеющий отношение к культу латрии (*latreia*) — поклонение. — *Прим. ред.*

[53] Ср. там же 322.

Литература

A. Baumstark: *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie* (Ecclesia Orans X). Freiburg i. Br. 1923.
A. Baumstark: *Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit.* In: JLw 7 (1927) 1–23.
A. Baumstark: *Missale Romanum. Seine Entwicklung, ihre wichtigsten Urkunden und Probleme.* Eindhoven 1929.
J. Betz: *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter.* 2 Bde. Freiburg i. Br. 1955/1961.
B. Capelle: *Travaux liturgiques de doctrine et d"histoire II: Histoire de la messe.* Louvain 1962.
I. H. Dalmais: *Les liturgies d'Orient.* Paris 1959. Перевод на нем. яз.: *Die Liturgie der Ostkirche.* Aschaffenburg 2. Aufl. 1963.
L. Duchesne: *Origines du Culte Chrétien. Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne.* Paris 1925.
A. Franz: *Die Messe im deutschen Mittelalter.* Freiburg 1902. Репринт: Darmstadt 1963.
H. Grisar: *Das Missale im Lichte römischer Stadtgeschichte.* Stationen, Perikopen, Gebräuche. Freiburg 1925.
A. A. Häußling: *Mönchskonvent und Eucharistiefeier.* Münster 1973 (LQF 58).
E. Iserloh: *Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck* (RST 73/74). Münster 1950.
J. A. Jungmann: *Gewordene Liturgie.* Innsbruck – Leipzig 1941.
J. A. Jungmann: *Der Gottesdienst der Kirche.* Innsbruck – Wien – München 1955.
J. A. Jungmann: *Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor den Großen.* Fribourg 1967.
Th. Klauser: *Kleine abendländische Liturgiegeschichte. Bericht und Besinnung.* Bonn 1965.
H. Lietzmann: *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie.* 3. Aufl. Berlin 1955.
O. Nussbaum: *Kloster, Priestermönch und Privatmesse. Ihr Verhältnis im Westen von den Anfängen bis zum hohen Mittelalter.* Bonn 1961.
M. Righetti: *Manuale di storia liturgica III: L'Eucaristia.* Milano 2. Aufl. 1956.
T. Schnitzler: *Eucharistie in der Geschichte. Ein kirchen- und liturgiegeschichtliches Werkbuch.* Köln 1959.
H. A. Wegman: *Geschichte der Liturgie im Westen und Osten.* Regensburg 1979.

3.3

РАЗЛИЧНЫЕ ФОРМЫ СЛУЖЕНИЯ МЕССЫ

Богословское содержание Мессы — неизменно, но выражается в изменчивой внешней форме. На форму Мессы оказывают влияние те или другие особенности различных культур и различных эпох. Впрочем, даже и внутри одной эпохи и одного и того же культурного круга по праву существуют разнообразные внешние формы Мессы, равно как имеются разнообразные формы торжественности служения в зависимости как от даты церковного года, так и от повода, по которому совершается богослужение (а стало быть, и в зависимости от состава его участников).

«Торжественное служение» Евхаристии на великий праздник имеет иную форму, чем богослужение в небольшом кругу на исходе буднего дня. Тем не менее единство обряда не может быть поставлено под вопрос из-за разнообразия форм его совершения.

3.3.1 Различные формы служения Мессы до реформы

«В зависимости от вида богослужения различают: а) ежедневную Мессу; б) мессы по обету и заупокойные мессы... Отклоняющиеся от ежедневной Мессы другие мессы (*extra ordinem officii**) — это или обетные или заупокойные мессы».

При точном установлении обрядовых действий, в том, что касается внешней формы совершения Мессы, различают:

«а) Мессу без пения (*missa bassa, sine cantu*)**, когда богослужение совершается одним священником без пения народа;

---

* Букв. «богослужения сверх устава». — *Прим. перев.*

** Этот вид Мессы называют еще *missa lecta*, т.е. букв. «чтомая» (= читаемая)

б) Мессу с пением (*missa cantata*), и это вид Мессы, за которой священник прибегает к модулированному речитативу, а *скола* (группа певцов) ему отвечает;

в) торжественную Мессу (*missa solemnis*), в которой принимают участие диакон и иподиакон, бывает каждение алтаря и совершается целование мира;

г) понтификальную Мессу, торжественное служение, совершаемое прелатом или епископом».

С учетом вида служения Мессы и предназначения-*аппликации* ее плодов различают:

конвентуальную Мессу, которая совершается в кафедральных и монастырских храмах, и

приходскую Мессу, совершаемую в приходском храме.

«Все прочие мессы, совершаемые как в указанных храмах, так и в прочих домах Божиих, называются приватными (частными) мессами»[1].

Основанная в 1588 г. в Риме Конгрегация по обрядам[2], отвечая на запросы в связи с различными поводами и формами богослужений, одновременно строго следила за внешним единообразием обязательной для всех Литургий Тридентского Собора[3].

Основной формой Мессы считалась Приватная Месса. За ней священник служит, не обращая внимания, присутствует община или нет, а ответные возгласы произносятся алтарником-*министрантом*.

«Торжественная Месса отличается от Мессы без пения преимущественно тем, что в первом случае отдельные тексты выпеваются священником и *сколой*»[4].

«Левитская» торжественная Месса, когда священники «играли» роли диакона и иподиакона, была имитацией понтификального служения.

Разнообразие форм Мессы перед реформой II Ватиканского Собора прежде всего определялось точно установленными степенями торжественности в зависимости от различных поводов для служения,

---

Месса. Обряд служения такой Мессы — упрощенный. — *Прим. перев.*

[1] G. Kieffer: *Rubrizistik oder Ritus des katholischen Gottesdienstes nach den Regeln der heiligen römischen Kirche*. 8. Aufl. Paderborn 1935, 94.

[2] Ср.: Th. Klauser: *Kleine Abendländische Liturgiegeschichte. Bericht und Besinnung*. Bonn 1965, 120. 130–135: Die Ritenkongregation und ihre Arbeitsweise.

[3] Например, к служению Мессы без пения в монастыре могут быть допущены два священника. Могут быть зажжены более чем две свечи. Ср.: Kieffer, *Rubrizistik* 97. Каждение предписывается при служении Высокой Мессы; там же 223.

[4] Там же 191.

а степень участия верующих значения не имела. Все детали служения были целиком и полностью предписаны. В своей чистой форме Месса как таковая — это была Приватная Месса, которую мог отслужить всего один человек (священник). После реформы различные виды служения Мессы классифицируются на новых основаниях.

3.3.2 Совершение Мессы в общине как основная форма обновленного служения Евхаристии

Новый миссал (AEM, гл. 4), содержащий разнообразные формы совершения Мессы, предоставляет множество внешних возможностей для служения обновленной Евхаристии. Если в Миссале 1570 г. Приватная Месса была основным видом служения Евхаристии, то в обновленном миссале она поименована на самом последнем месте. Если и приходится служить Мессу «в отсутствие общины», то функции общины берет на себя и заместительно представляет ее алтарник: он произносит тексты, в обычном случае произносимые общиной. «Только лишь по весьма весомым причинам Месса может совершаться без алтарника»[5].

Основной же формой (согласно AEM 78, «forma typica») теперь считается Месса в среде общины («missa cum populo»[*]).

При всем почтении к явному прогрессу: не скрывается ли всё-таки за этой формулировкой «*cum* populo» («*с* народом») пережиток старого представления о том, что Литургия — это дело служáщего священника? Не лучше ли сказать: Месса *общины* в ее иерархическом порядке и в разнообразии различных литургических служений? В таком случае подразумевалось бы, что рукоположенные члены общины не возвышаются над ней, а совершают свои служения, будучи глубоко укорененными в ней. Если сказать: Месса *общины*, то станет ясно, что Поместная Церковь (в данном случае приход как низшая структура Поместной Церкви, возглавляемой епископом) в служении Евхаристии посредством святого народа Божия становится зримой реальностью[6]. Исходя из этого было бы более последовательно, что из всех возможностей богослужения и участия общины на первом месте стоит

[5] Ср.: AEM 209–211.
[*] Букв. «Месса с народом». — *Прим. перев.*
[6] Ср.: SC 41 и 42. Ср.: Meyer, *Eucharistie* 372

именно Месса, «которой руководит епископ, в окружении священников Поместной Церкви и других министрантов, и в которой святой народ Божий принимает полное и деятельное участие. Ибо именно здесь природа Церкви видна наиболее явственно» (АЕМ 74)[7].

Относительно степени торжественности общинной Мессы в миссале не содержится предписаний. По возможности желательно служить Мессу с пением и при участии нескольких министрантов, но она может служиться и без пения и в присутствии всего одного верующего, исполняющего церковное служение (АЕМ 77).

Пожелание, чтобы за Мессой было пение, указывает на старую традицию *missa cantata*, которая, согласно Юнгманну, представляет собой «непрерывное развитие Мессы, совершаемой пресвитером-священником, начиная с глубокой древности». «Правда, для такой Мессы характерна тенденция взять как можно больше элементов из епископского богослужения»[8]. Так постепенно на исходе средних веков, как подражание епископской Мессе, выработалась форма т.н. «торжественной левитской Мессы», т.н. *missa sollemnis*. В ней участвовали («неподлинные», поскольку их роли исполняются священниками) диакон и иподиакон.

Подобная Месса сегодня стала невозможной, поскольку не может быть отменено подлинное церковное служение по рукоположению. Кроме того, институт иподиаконов вообще отменён. Наконец, введено право сослужения, а диаконский чин (как самостоятельная степень в иерархии рукоположений) — возвращен в практику. Соответственно в аспекте торжественности старой *missa sollemnis* ни в чем не уступает Месса, в которой служит один диакон или несколько диаконов, а миряне исполняют различные литургические служения.

Степень торжественности Мессы в первую очередь определяется датами церковного календаря с его основными и прочими праздниками, с его предписанными и не предписанными днями памяти. Наряду с этим, при установлении торжественности Мессы ориентируются на запросы молящихся, и современный Миссал даёт несоизмеримо большую свободу выбора по сравнению с дореформенным временем.

За каждой Мессой теперь могут служить все чины рукоположения (допускается сослужение нескольких священников, служение диакона) и все миряне-носители церковных поручений (чтец, кантор,

[7] Подобным образом: АЕМ 157; за обоими суждениями стоит SC 41.
[8] Jungmann, MS I, 277.

министрант-алтарник). Количество участвующих в Мессе или виды их служения никак не регламентированы.

3.3.3 Сослужение

Право сослужения описано в SC 58. Ныне проводится различие между «сакраментальным (или сакрифициальным)»* и «церемониальным» сослужением в зависимости от того, произносят сослужáщие Установительные слова Евхаристического канона или нет.

«Церемониальное» сослужение, при котором лишь главный совершитель Евхаристии (епископ) читает Евхаристическую молитву, тогда как священники исполняют иные функции, — это реликт практики, принятой в древней Церкви. Православные византийцы сохранили ее до сих пор, тогда как униаты (греки и славяне) под западным влиянием перешли к совместному произнесению Установительных слов всеми сослужáщими.

С появлением Приватной Мессы сослужение-*концелебрация* на Западе исчезло. Каждый священник стремился сам реализовать «собственные полномочия на освящение Даров» и сам определить свои намерения относительно плодов Мессы (*applicatio missae*). Утратилось совершение одной Евхаристии для всех в общем служении общины и ряда клириков.

А если сослужение кое-где и удержалось в пережиточном виде, то его воспринимали как параллельное служение, как многократное «со-освящение» Даров. (Такая практика с позднего средневековья сохранилось в обряде епископского и священнического рукоположения.) Начиная с приготовления даров все служащие произносили свои молитвы совместно.

Различие между «церемониальным» и «сакраментальным» сослужениями — это отзвуки схоластического богословия таинств и богословия Евхаристии. (Схоластика отчасти ответственна за утрату сослужения на Западе; как особый случай оно сохранилось лишь за Литургией при рукоположении.) К тому же декретом Святейшего Ведомства-Оффициума от 1957 г. разница между «сакраментальным» и «церемониальным» сослужениями вообще была отменена. В докумен-

* *Сакраментальное* служение — служение Таинства; *сакрифициальное* — служение возношения жертвы. [Тышкевич: 107] — *Прим. перев.*

те сказано: «Правомочное “сослужение” совершается при условии, что сослужáщий священник реально произносит слова сослужения, ибо, согласно установлению Христову, лишь тот совершает богослужение “право” и “действенно”, кто произносит установительные слова»[9]. В этом вопросе к настоящему времени ничего не переменилось.

К достоинствам современного порядка сослужения относятся: подчеркивание единства Жертвы Христовой и ясное указание на единство священнической коллегии-общины (SC 51,1). Опасность кроется в возможности новой клерикализации Мессы. Для противодействия следовало бы увеличить разнообразие форм сослужения[10], а это означает, что к «сакраментальному» и «церемониальному» сослужениям сейчас необходимо подходить с новых позиций, свободных от схоластики[11].

3.3.4 Иные формы служения Мессы

Монастырская Месса и любая другая Месса, предназначенная для круга совместно проживающих, — это есть домóвое Евхаристическое богослужение. Христианские сообщества ежедневно собираются для совместного служения Мессы (таковы Месса «конвента» в монастырях, Месса «коммунитета» в семинариях и общежитиях). Священники сослужат, а присутствуют все живущие общиной. Подобная Месса по своей форме соответствует нынешней Мессе в приходе и индивидуальным служениям священников в прошлом. Она выступает как достойная правопреемница индивидуальных священнических служений, как это было раньше принято в семинариях и общежитиях[12].

---

[9] DH 3928. Ср.: K. Rahner / A. A. Häußling: *Die vielen Messen und das eine Opfer. Eine Untersuchung über die rechte Norm der Meßhäufigkeit.* Freiburg – Basel – Wien 1966. (QD 31), 122–127.

[10] Ср.: Meyer, *Eucharistie* 485–497; относительно нынешней формы сослужения см. там же: 371 и сл.

[11] Так уже судили К. Ранер и А Хойслинг (Rahner / Häußling) в 1966 г., цит. раб., с. 127: «Нормальную и идеальную форму служения Мессы с участием нескольких священников следует, вероятно, искать в (должным образом ритуально оформленном) ассистировании».

[12] Ср.: Meyer, *Eucharistie* 372; E.v. Severus: *Die Eucharistiefeier in den geistlichen Gemeinschaften.* In: B. Kleinheyer, E. v. Severus, R. Kaczynski (Hgg.): *Sakramentliche Feiern II,* GdK 8. Regensburg 1984, 172–174.

Согласно Э. фон Северусу (*E. von Severus*), сегодня перед монастырями стоит задача «вовлекать прихожан монастырских храмов в богослужения духовной общины и предоставлять им возможность деятельного и сознательного участия»[13].

С другой стороны, однако, литургическая реформа, «вопреки SC 4 и в силу свершившихся фактов, но также и вследствие недопонимания со стороны церковных центральных органов, фактически привела к унификации, так что на территории Западной Церкви едва ли еще остались особые служения Евхаристии, некогда свойственные монашеским орденам».

Особые обряды складывались, когда общины орденов сохраняли верность традициям Поместной Церкви, в пределах которой они возникли, даже если сама Церковь изменяла обряд. Миграция ордена на территорию других поместных церквей приводила к «экспорту» собственного, особого богослужебного чина. Так, свои чинопоследования была развиты клюнийцами в X в., цистерцианцами* в XII в., в Германии бенедиктинцами** Бурсфельдской унии (XV в.), но в первую очередь картезианцами*** и доминиканцами****[14].

Центральное значение Евхаристии состоит еще и в том, что другие литургические последования бывают сопряжены с Мессой (таковы

[13] E.v. Severus: *Die Eucharistiefeier in den geistlichen Gemeinschaften:* GdK 8, 172–175, 173

* *Цистерцианцы* (от названия деревни *Cistercium* близ Дижона во Франции) — члены католического монашеского ордена, основанного бенедиктинцем Робертом Молезмским в 1098 г. и возглавленного в 1115 г. Бернаром Клервоским. Пережив расцвет в XII–XIII в., с XIV в. конгрегация цистерцианцев пришла в упадок. [Cross] — *Прим. перев.*

** *Бенедиктинцы* — члены первого в Западной Европе монашеского ордена, основанного в 530 г. Венедиктом (Бенедиктом) Нурсийским. Устав ордена включает три обета — постоянное проживание в монастыре, послушание и воздержание. В настоящее время бенедиктинцы не утратили своего влияния: их орден состоит из 18 конгрегаций с большим числом общин и монашествующих. [Cross] — *Прим. перев.*

*** *Картезианцы* (или *картузианцы*; от названия местности *Cartasia* [совр. *Шартрез*] близ Гренобля во Франции) — члены католического монашеского ордена, основанного в 1084 г. [Cross] — *Прим. перев.*

**** *Доминиканцы* (Ordo Praedicatorum — Орден Проповедников) — члены католического нищенствующего монашеского ордена, основанного в Тулузе в 1215 г. испанским монахом Доменико де Гусманом. Доминиканцы дают обеты бедности, воздержания и послушания. Орден и поныне сохраняет свое значение и не оскудевает монашествующими. [Cross] — *Прим. перев.*

[14] Ср. там же: 175.

«обрядовые»-*ритуальные* мессы). «Служение таинств, различные благословения и процессии, равно как Литургия часов, в случае необходимости, сопрягаются со служением Мессы. Тогда они замещают соответствующую часть Мессы (например, Начальные обряды, Литургию Слова, Заключительный обряд) и включаются в нее или прибавляются к ней»[15]. Сакраментальная часть присоединяется к Литургии Слова (например, при рукоположении, венчании, миропомазании, посвящении в аббата [настоятеля монастыря], при различных благословениях), а связанное с погребальной Мессой прощание с усопшим имеет место в конце Мессы.

Мейер, правда, считает едва ли допустимой сопряженность отдельных часов из Литургии часов с Мессой (когда гимн и псалмопение [Хвалы утренние] замещают Литургию Слова, а *Benedictus* или *Magnificat* следуют после Обряда Причащения).

Домо́вая Месса, согласно Юнгманну, была в древности живой практикой и «предтечей служения Евхаристии для узкого круга лиц также и в позднейшее время»[16]. Эта традиция вновь вызвана к жизни в обновленной Литургии. Служению Литургии в малых группах посвящена Римская инструкция «Actio pastoralis»* от 1969 г.[17], которую епископские конференции отчасти расширили и приспособили к пастырским условиям соответствующих регионов.

Форма служения общинной Мессы в принципе сохраняется, но возможны ее модификации с учетом специфики малой группы, а также места и времени служения. Предоставлена свобода в выборе литургических облачений, сосудов, чинопоследований, текстов для прочтения, молитв-*ораций* и песнопений (об этом см. АЕМ 313).

Когда служится Месса в особых группах, также предпринимаются модификации. К Римской директиве относительно Детской Мессы «Pueros baptizantos»** от 1973 г.[18] восходит форма Мессы, приспособленная для служения в среде детей, и в 1974 г. Конгрегация по богослужению подготовила для нее три евхаристических молитвы. Приспособительные модификации направлены на то, чтобы сделать их доступными для детского понимания и вовлечь детей в деятельное

[15] Meyer, *Eucharistie* 372.
[16] Ср.: Jungmann, MS I, 279–283.
* «Actio pastoralis» — Пасторское действие (действо). — *Прим. ред.*
[17] Kaczynski 1843–1857.
** «Pueros baptizantos» — букв. *Крещаемые юноши.* — *Прим. ред.*
[18] Kaczynski 3115–3169.

служение. Дети должны брать на себя как можно больше функций за служением, а обычные для рядовой Мессой молитвы могут быть для них изменены в зависимости от литургического времени и в соответствии с их возможностями и запросами. Чтение из Св. Писания допустимо ограничить одним Евангелием; в Обряде причащения, а также в Начальных обрядах могут быть опущены различные элементы богослужения для взрослых.

Ссылаясь на SC 34 (в этом разделе говорится о приспособлении Литургии к возможностям восприятия верующих), составители директивы о Детской Мессе также указывают, что если Месса служится для людей с недостатками (умственно отсталых, глухих), то необходимы и дальнейшие приспособительные модификации[19].

Служение Литургии «без присутствующей общины» предполагает, что Месса всё же служится с участием хотя бы одного алтарника или одного верующего. Служение священника в полном одиночестве может иметь место только «по правомерной и разумной причине»[20]. Так, в энциклике «Mysterium fidei»[*] от 3 сентября 1965 г. Папа Павел VI указал, что подобная Месса допустима «iusta de causa»[**][21]. «Приватная Месса, однако, тем самым не объявлена правомерной. Она представляет собой отклонение от идеала и потому для своего совершения должна иметь вескую причину. Можно выразиться иначе: если в конкретном случае есть возможность отслужить Мессу как положено, т.е. в среде общины, то для приватного служения нет *iusta causa*»[22]. Согласно описанию Мессы[23], полностью совершаемой в приалтарном пространстве, алтарник заместительно представляет общину и от ее имени произносит ответные возгласы и аккламации[24]. Служение Мессы без общины дозволяется по преимуществу больным священникам или священникам-инвалидам, и всё-таки такое служение «является исключительным и на грани допустимого»[25].

[19] Ср.: B. Fischer: *Meßfeiern mit Kindern*. In: Th. Maas-Ewerd / K. Richter (Hgg.): Gemeinde im Herrenmahl 97–106.

[20] Так: с. 906 CIC/1983, подобным образом: AEM 211.

[*] «Тайна веры». — *Прим. ред.*

[**] «По справедливой причине». — *Прим. перев.*

[21] Kaczynski 432.

[22] Rahner / Häußling 121.

[23] Richter, Meßfeier ohne Gemeinde 141, называет описание в InstGen 213–231 «почти безлюбовным», что, по его мнению, «совершенно понятно с точки зрения общей концепции нового порядка».

[24] Относительно порядка служения этой Мессы ср.: AEM 213–231.

[25] Meyer, Eucharistie 375.

При служении вотивных месс и месс на особые случаи на передний план выступают запросы верующих. Наименование Мессы *вотивной* проистекает от слова *votum* «обет(ование), желание, особая просьба». Вотивная Месса служится не по чину праздника церковного года; она построена с учетом пожеланий или нужд отдельных верующих[26]. Соответственно вотивная Месса — это не есть служение всей общины, и в древности она по большей части и служилась не в храме, а на дому или в частной молельне.[27] Большое распространение среди вотивных месс весьма рано приобрели мессы за усопших, в том числе и в дни их поминовения.

Другие запросы верующих также определяют внешнюю форму вотивной Мессы. Частные нужды-требы уже в древнем Миссале Папы Геласия (492–496) противопоставлены общественным нуждам (моления в случаях эпидемий, угрозы миру, стихийных бедствий и т.д.). Расцвет вотивных месс отмечался в эпоху Каролингов, причем рост числа служений Мессы вообще сопровождался развитием Приватной Мессы. В конце концов интерес вызывало лишь пожертвование на Мессой и определение-*аппликация* плодов Мессы в пользу «vota» («обетов») донатора (лица, внесшего вклад). Не могло быть, конечно, и речи о сослужении тех лиц, которые «заказали» вотивную Мессу[28].

В обновленном миссале значение понятия «вотивная Месса» переменилось. В него вошел ряд из «15 последований Мессы для служения таинств веры (например, Пресв. Троицы), различных тайн (*mysteria*) Иисуса Христа (например, Имени Иисуса, Драгоценной Его Крови, Сердца Иисуса), ангелов, Богородицы и других святых»[29].

Служение Мессы, или молитвословия «pro variis necessitatibus»*, в обновленном Миссале оформлено по-новому и ориентируется на порядок, который действует во Всеобщей Молитве (или Молитве

[26] В этом смысле такие ритуальные Мессы, как при бракосочетании, погребении и др. (в точном понимании слова) также являются «вотивными Мессами»; тем не менее поскольку всё же по-прежнему имеется связь такого служения со служением Евхаристии всей общины (двое ее членов вступают в брак, один из ее членов умирает) их следует отличать от действительно частных богослужений.

[27] Относительно служения домо́вой Мессы в древности ср.: Jungmann, MS I, 279–282.

[28] Ср. там же: 285–290.

[29] Meyer, *Eucharistie* 380.

* «На всякую потребу». — *Прим. перев.*

верных): сначала идут моления о Церкви, затем о государстве и обществе, затем об общественных нуждах и, под конец, о частных нуждах. «В этом разделе наиболее отчетливо отразились перемены, имевшие место начиная с XVI в. и обусловленные духом времени, а также ростом благочестия»[30].

К данным мессам причисляются также появившиеся в послесоборный период «мотивные мессы» (*Motivmessen*), ранее никогда не бывшие официальным богослужением Церкви. Поскольку «мотивные мессы» имеют своим средоточием определенную тему, существует реальная опасность, что Литургия низводится до воспитательно-назидательных целей. Мотивная Месса, по интенции, должно пробудить у участников осознание некоторой проблемы и мотивировать их на определенные действия. Согласно Хойслингу, имеется, пусть малая, но всё же ощутимая аналогия между по-современному выглядящим служением Евхаристии ради «действенного мотива» и благочестием жертвователя за Мессой времён неосхоластики. Тогда считали, что Месса бывает действенной автоматически[31].

3.3.5 Попытка оценки

В согласии с орентированной на Евхаристию экклезиологией и согласно развившемуся из нее литургическому богословию II Ватиканского Собора, основной формой служения Евхаристии закономерно считается служение Мессы местной общиной. Святой Народ Божий, в полноте собравшийся в одном месте, как раз и осуществляет богослужение Церкви. Все прочие виды Мессы не могут сравниться с ним, и все они должны подводить к полной и торжественной форме единого евхаристического служения общины.

Богослужения малых групп и богослужения по особым нуждам обязаны сохранять связь с Поместной и Всеобщей Церковью. «Темой» служения Евхаристии может быть единственно искупление мира и человека, так что «оформление» Мессы по какому-либо предзаданному «мотиву» опасно потому, что за, может быть, и вполне оправ-

---

[30] Там же: 379 и сл.

[31]Ср.: A. A. Häußling: *Meßhäufigkeit und «Motivmessen»*. In: Th. Maas-Ewerd / K. Richter (Hgg.): *Gemeinde im Herrenmahl* 143–149, особенно 147.

данным мотивом исчезает главная «тема» Литургии. Богослужение нельзя сводить к мотивации определенных позиций и действий[32].

Литература

A. A. Häußling: *Meßhäufigkeit und «Motivmessen».* In: Th. Maas-Ewerd / Richter (Hgg.): Gemeinde im Herrenmahl, 143–149.

J. Hermans: *Mit Kindern Eucharistie feiern. Nach dem «Direktorium für Kindermessen».* In: IKaZ 14 (1985) 124–131.

Th. Maas-Ewerd: *Meßfeier mit mehreren Priestern. Zur Praxis der Konzelebration.* In: Th. Maas-Ewerd / K. Richter (Hgg.): Gemeinde im Herrenmahl, 126–135.

F. Nikolasch: *Die Feier der Messe im kleinen Kreis. Arbeitspapier für die Liturgische Kommission Österreichs.* In: LJ 20 (1970) 40–52.

K. Rahner / A. A. Häußling: *Die vielen Messen und das eine Opfer. Eine Untersuchung über die rechte Norm der Meßhäufigkeit (QD 31).* Freiburg – Basel – Wien 1966, 122–127.

K. Richter: *Meßfeier ohne Gemeinde?* In: Th. Maas-Ewerd / K. Richter (Hgg.): Gemeinde im Herrenmahl, 136–142.

P. Tirot: *La concélébration et la tradition de l'église.* In: EL 101 (1987) 182–214.

[32] Ср.: M. Kunzler: *Themen- und zielgruppenorientierte Gottesdienste? Eine Anfrage aus der Sicht des christlichen Ostens.* In: TThZ 96 (1987) 227–235; R. Schwarzenberger: *Zwecksonntage — Zweckentfremdung der Feier der Heilsgeheimnisse?* In: BiLi 52 (1979) 198–203.

3 — 5177

3.4

НАЧАЛЬНАЯ ЧАСТЬ МЕССЫ

3.4.1 «Преддверия»

В ранний период истории Церкви служение Мессы начиналось прямо с чтений из Св. Писания: об этом сообщают Иустин* и Августин**[1]. Принцип, сформулированный Баумштарком (*Baumstark*), согласно которому древнейшая традиция лучше всего сохраняется в богослужениях наиболее насыщенных периодов года[2], ныне подтвердился составом Богослужения в Великую (Страстную) Пятницу. Эта Служба — если не считать вводной молитвы — прямо начинается с ветхозаветного чтения (Ис 52, 13; 53, 12).

Лишь с течением времени перед чтениями вклинилась вводная часть, и Юнгманн назвал её «преддверием». В византийском обряде эта часть называется Ἔναρξις (Начало) и ныне представляет собой остаточную форму последования из Часослова, которое предшествовало служению собственно Евхаристии. «Малый вход» с Евангелием отчетливо показывает, что именно здесь первоначально начиналось служение Литургии[3].

---

* *Иустин Мученик* (ок.100–165) — христианский апологет, первый христианский мыслитель, показавший совместимость веры и разума. Сохранились достоверные акты его мученической кончины. В последних главах «Первой апологии» описывает богословие и обряд Евхаристии. Широко известна полемика Иустина с Трифоном Иудеем. Иустину приписывали трактат «Изложение правой веры», но новейшие исследования показали, что он принадлежит Феодориту Кирскому (ок. 393–ок. 466). [Cross] — *Прим. перев.*

** *Бл. Августин Аврелий,* еп. (Г)иппонский (354–430) — крупнейший богослов, Учитель (Доктор) Церкви, автор (среди прочего) двух известных трудов — «Исповеди» и трактата «О Граде Божием». — *Прим. перев.*

[1] Ср.: Jungmann, MS 1,29–33; относительно Августина: De civ. Dei 22,8–CChr. SL 48, 826; Roetzer 98 и сл.

[2] A. Baumstark: *Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit.* In: JLw 7 (1927) 1–23.

[3] Ср.: Jungmann MS I, 343 и сл.

Проблематичное понятие «Пред-Мессы» (*Vormesse*) для именования «Литургии Слова», служащейся перед Евхаристией, может дать ложный повод понять и Литургию Слова как «преддверие» к подлинному событию, к «Мессе Жертвы» или к «Трапезе Господней».

В таком случае Начальные обряды были бы «преддверием к преддверию», формирование которого в различных обрядах проходило по-разному. Действительно, Чин приготовления Даров (*проскомидия* или *протесис*), который у византийцев полностью сложился лишь в средние века, весьма отличен от начальных частей Латинской Мессы до реформы (ср. молитву степеней и прочие священнические молитвы).

Понятие «преддверия» столь же проблематично, как и понятие «Пред-Мессы», поскольку оно создает представление о чем-то пусть и полезном, но всё же необязательном.

Напротив, в начальной части Мессы, когда община собралась в одном месте, в ее среде сразу же присутствует Христос. Восклицая «Kyrie», община приветствует Христа, Его же она восхваляет вместе с Отцом и Св. Духом в *Gloria*, через Него и во Св. Духе молится Богу-Отцу.

Соответственно к Начальным обрядам обновленной Мессы относятся: Процессия входа с Целованием алтаря, Начальный возглас Мессы, Обряд покаяния, *Kyrie*, *Gloria* и Вступительная молитва. Иными словами, Начальные обряды — важная часть Мессы. Если уж их и можно назвать «преддверием», то только потому, что они занимают место на пороге Литургии, но в общем и целом они целиком принадлежат к ней.

3.4.3 Входная процессия и *Introitus* (Входная песнь)

Истоки входа священника и его сопровождения исторически восходят к торжественному выходу Папы на Мессу в средние века.

Папа шествовал и вступал в одну из базилик, перед ним несли семь светильников и кадильниц. В одной из расположенных у входа в храм ризниц-*сакристий* Папа облачался в богослужебные одежды, а затем обменивался с клириками поцелуем мира и совершал поклонение алтарю. На торжественный вход *скола* (группа певчих) выпевала «антфоны входа» (*antiphona ad introitum*).

Если в византийском обряде Малый вход как торжественный момент совершается за каждой Литургией, то новый Римский миссал

(АЕМ 25) не предполагает особой торжественности входа священника и других лиц, исполняющих церковные служения.

Форма Входной процессии определяется наличествующими пространственными возможностями, а также поводом для служения Литургии. Во Входной процессии могут выноситься: крест, светильники, кадильница и Евангелие. Во Входной процессии, которая «должна пониматься не ложно (в клерикальном духе), а исходя из ее цели, направленности к алтарю»[4], участвует и часть общины, присоединяясь ко входу. А для тех, которые уже заняли свои места, Входная процессия символизирует восхождение всего народа к Богу. Соответственно следует приветствовать, если в процессии участвует много лиц, включая имеющих церковные поручения мирян (АЕМ 82). Допустима и Входная процессия всей общины (вслед за предшествующей *statio*[*]).

3.4.3 Целование алтаря

Целуя алтарь-престол[**], священник дает целование Христу, прообразом Которого и является алтарь. После коленопреклонения или поклона (в зависимости от того, где находятся Святые Дары [может быть, уже на алтаре или непосредственно рядом с ним]) служитель Литургии (а также диакон и со-служитель, если они присутствуют) поклоняется алтарю и целует его. Долго держался обычай целования также Евангелия и Распятия; он до сих пор совершается в византийском обряде.

---

[4] Plock 195.

[*] *Statio* (букв. «остановка, стоянка», «место собрания») — так с древних времен называлось место собрания и/или богослужения христиан (в последнем случае могло быть уточнение: *statio liturgica*). В богослужебной практике античного и средневекового Рима по определенным дням в одном из храмов собирались клирики и миряне (такой храм назывался *collecta*), которые затем торжественной процессией (с неоднократными остановками на пути для совершения литии) направлялись в ту церковь, где Папа служил Мессу (такая церковь и называлась *statio*). Данную традицию упорядочил и закрепил Папа Григорий Великий (590–604), и вплоть до 1970 г. в Римском миссале под соответствующей датой указывались римские храмы, где по традиции каждый год служил Папа (таких дат всего накопилось 87). Обычай вышел из употребления во время Авиньонского пленения папства (1309–1377). [Cross] — *Прим. перев.*

[**] Термин *алтарь* (altare) в русской языковой традиции является двузначным: он может обозначать как *престол* (трапезу), на котором совершается Евхаристия, так и (в Православной Церкви) отделенную от мирян (преградой) часть

Из большого числа целований алтаря, предписанных в Миссале 1570 г., новый Миссал сохранил лишь целования при «приветствии» и при «прощании» в самом конце Мессы (АЕМ 85 и 208).

В зависимости от повода (служения конкретной Мессы) может быть совершено каждение алтаря. Как богослужебное действие, каждение ладаном укоренилось в восточном христианстве и на территории франков намного раньше, чем в Риме.

Первоначально ладаном кадили, по привилегии, знатным лицам. Затем каждение распространили на предметы и, в частности, на алтарь как священное место. Каждение совершается также и Кресту, находящемуся на алтарной трапезе или вблизи нее.

Если ранее употребление ладана в рубриках* предписывалось, то теперь его применение признано необязательным. Согласно обычаю, на некоторых территориях каждение вообще вышло из практики, тогда как в других местах его употребляют ежедневно. Исключение из рубрик предписаний о каждении, конечно же, не имело целью побудить вообще отказаться от обряда каждения (равно как от других богослужебных знаковых действий).

За каждым служением Евхаристии по византийскому обряду как правило совершается каждение алтаря, икон, служáщих и общины. Церемония восходит к античному обычаю окуривать гостей ладаном, чтобы отбить запахи, принесенные с улицы. В подражание античному домохозяину диакон, размахивая кадильницей, проходит по рядам верующих.

3.4.4 Начало: первое литургическое приветствие народа и краткое объяснение священником Литургии дня

Сидящий на своем седалище священник открывает служение. Он осеняет себя крестным знамением и произносит первое литургическое приветствие: «Господь с вами», на что община отвечает «И со духом твоим».

храма, в которой находится престол и где духовенство совершает священнодействия. Применительно к латинской литургической ситуации более корректными, возможно, будут такие обозначения, как алтарь и приалтарное пространство, алтарная часть храма. — *Прим. перев.*

* *Рубрика*, или *рубрики*, (от лат. rubrica — красная краска) — ритуальные или обрядовые указания, которые печатаются в начале богослужебного последо-

Крестное знамение в начале Мессы ясно показывает, что община приступает к священнодействию по силе, исходящей от Триединого Бога посредством креста Господня[5]. «Dominus vobiscum» («Господь с вами») — это цитата из Книги Руфь (2, 4)*, представляющая собой повседневную приветственную формулу, принятую в библейском мире. Священник простирает руки, что одновременно является знаком объятия.

Ответ народа «Et cum spirito sancto»** Юнгманн считает гебраизмом, который, собственно, можно было бы и перевести как: «Также и с тобой». Есть и другая интерпретация: под словом «дух» понимается особая благодать священнослужителя как дар Св. Духа. Последнее истолкование, согласно Бернарду (*Bernhard*), однозначно заслуживает предпочтения[6]; к тому же оно наглядно показывает, что литургическое приветствие и ответное приветствие общины остается правом рукоположенного лица. Ответное приветствие может быть понято и как краткое моление общины за предстоятеля, дабы он достойно исполнил свою предстоятельскую миссию при содействии Господа и благодати, воспринятой в рукоположении от Св. Духа.

Вводные слова призваны быть введением в тайну (*mysterium*) Мессы (AEM 87) и не могут рассматриваться как мирской ритуал приветствия.

3.4.5 Обряд покаяния

Покаянный акт в начале Мессы имеет длительную традицию: на нем в Миссале Папы Пия V*** завершилось развитие *молитвы ступеней*****.

Намерение совершить Божественную Литургию, примирившись с Богом и людьми, привело к тому, что стали произноситься молит-

---

вания и/или прямо в его тексте. Чтобы отличить текст указаний от произносимого текста последования, первый исполнялся в рукописи киноварью и в печатных книгах выделялся (и выделяется) красным цветом. — *Прим. перев.*

[5] Ср.: Jungmann MS I, 344.

* «И вот, Вооз пришел из Вифлеема и сказал жнецам: *Господь с вами!* Они сказали ему: да благословит тебя Господь!» (Руфь 2, 4). — *Прим. перев.*

** В славянской православной традиции: «И со духом твоим». — *Прим. перев.*

[6] Ср. там же: 465 и сл.; *Bernhard* особенно. 155 и сл.

*** Понтификат — 1566–1572 гг. — *Прим. перев.*

**** В славянской православной традиции: «молитва степеней». — *Прим. перев.*

вы о прощении грехов («апологии»). На Западе священник на пути к алтарю прочитывал стихи из 42-го псалма, молитву «Aufer a nobis»* и под конец предшествующие формы *Confiteor***. Молитва ступеней предписывалась только служа́щему священнику и его помощникам-*ассистентам*.

Приверженцы Литургического движения***, однако, желая создать предпосылки для плодотворного служения Литургии, попытались вовлечь в акт примирения с Богом всю общину. Не удивительно, что в новом Миссале на место молитвы ступеней поставлен Обряд покаяния.

Предусмотрены три формы Обряда покаяния:

А. *Confiteor* общины с прошением священника об отпущении грехов;

Б. две пары прошений священника и ответов народа****;

В. воззвания *Kyrie, eleison*, расширенные обращениями ко Христу: *Christe, eleison*.

Удачно ли помещен Обряд покаяния именно в этом месте чинопоследования Мессы, — это всё еще проблема.

Обряд покаяния может не совершаться, если на его месте исполняется другое священнодействие или если служение Мессы проходит с особой торжественностью.

Сейчас обсуждается возможность перемещения Обряда покаяния на «границу» между Литургией Слова и Евхаристической Литургией[7]. Действительно, собравшись на молитву и прослушав Слово Бо-

---

* «Oremus. Aufer a nobis, quaesumus, Domine, iniquitates nostras...» — «Помолимся. Удали от нас, просим, Господи, наши грехи...» — *Прим. перев.*

** «Исповедую». Начало молитвы по современному переводу: «Исповедуюсь перед Богом Всемогущим...». См. [Святая Месса: 10]. — *Прим. перев.*

*** *Литургическое движение* — движение в рамках Католической Церкви, имевшее целью восстановить активное участие общины в общественных богослужениях. У истоков движения стоял бенедиктинский аббат Проспер Геранже (P.L.R.Guéranger [1805–1875]), но основные стимулы последовали от указаний Папы Пия X (1903) относительно церковной музыки, евхаристического благочестия и частого причастия за Мессой. Папа Пий XII в энциклике *Mediator Dei* от 20 ноября 1947 г. также весьма поддержал Движение. Идеалы Движения подтверждены в Конституции о священной Литургии на II Ватиканском Соборе и полностью учтены в Римском Миссале 1970 г. [Cross] — *Прим. перев.*

**** По старому (не всегда безупречному) русскому переводу Римского миссала Папы Павла VI: «*Священник*: Помилуй нас, Господи. *Народ*: Ибо мы согрешили против Тебя. *Священник*: Яви нам, Господи, милость Твою. *Народ*: И спасение Твое даруй нам». См. [Чин Мессы: 9]. В новых изданиях чина Святой Мессы на русском языке три формы исповедания грехов не приводятся. — *Прим. перев.*

[7] Ср.: Heinz, *Bußritus* 116–119.

жие, молящиеся скорее почувствуют потребность в примирении с Богом и между собой. В согласии со словами Иисуса (Мф 5, 23 и сл.) в этот момент, еще до перенесения хлеба и вина на алтарь, и могло бы совершиться прощение друг друга. Подобным образом сослужители византийской Литургии непосредственно за перенесением приуготовленных Даров на алтарь во время Великого входа и перед тем, как снять покровцы с дискоса и чаши, по прочтении Символа веры обмениваются поцелуем мира.

Обряда покаяния не бывает, если в начале воскресной Мессы совершается благословение воды[8]. В Империи франков по воскресеньям утром монастыри и храмы обходили процессией и кропили св. водой; в сельских храмах этот обычай был воспринят начиная с IX в. Впервые о благословении воды и окроплении общины перед началом воскресной торжественной Мессы упоминает Гинкмар, архиепископ Реймсский (*Hincmar*; 806–882). Руперт из Дойца (*Rupert von Deutz*; † 1135) истолковал этот обычай как воспоминание о Крещении, и это мнение превалирует с эпохи средних веков[9].

3.4.6 Kyrie

Воззвания *Kyrie, elison* (греч. «Господи, помилуй») известны начиная с до-христианской античности: так выражали покорность и верность, почитание божества или почтение к земному властителю, въезжавшему в город.

Выражение покорности сочетается с прошением о милости, и это свидетельствует о признании, что тот, к кому обращаются, обладает спасительной мощью. Когда христиане приняли для себя формулу *Kyrie*, и они тем самым стали свидетельствовать о своей вере в спасительное присутствие *Господа* Иисуса Христа в среде общины.

---

[8] Ср. Приложение к MR 1970: *Ordo ad faciendam et aspergendam aquam benedictam, die Rubrik im Deutschen Meßbuch II,* 325 и приложение: *Das sonntägliche Taufgedächtnis*, там же II, 1207–1211.

[9] Ср.: HJ. Auf der Maur: *Feiern im Rhythmus der Zeit 1:* GdK 5. Regensburg 1983, 40 и сл. Ср.также: A. Heinz: *Trinitarische und österliche Aspekte in der Sonntagsfrömmigkeit des Mittelalters. Zeugnisse aus Liturgie und volksfrommem Beten.* In: A. M. Altermatt / T. A. Schnitker / W. Heim (Hgg.): Der Sonntag. Anspruch — Wirklichkeit — Gestalt (FS J.Baumgartner). Würzburg – Fribourg 1986, 82–98. 88 и сл.: Die Aspersionsprozession.

Кроме того, титулование Иисуса *Господом* на фоне гимна, содержащегося в Послании к Филиппийцам ап. Павла (2, 6–11)*, представляет собой одну из кратчайших вероисповедных формул. Действительно, Господь-*Кириос* в Септуагинте — это ничуть не меньше, чем титул *Адонаи*, относящийся к Богу Ветхого Завета. Описательным выражением *Адонай*** передавалось непроизносимое Божие имя JHWH***.

Введение воззвания *Kyrie* в состав Мессы восходит к модификации практики молитвенных прошений-*литаний*. Около 500 г. в Риме заимствовали с Востока литанию с воззванием *Kyrie* и заменили ею типично римский способ молитвенных прошений, как мы его знаем из богослужения Великой Пятницы****. Тогда же отказались от молитвы верующих в конце Литургии Слова, так что литания с Kyrie в начале Литургии, когда диакон перечислял прошения, а община отвечала *Kyrie eleison*, была весьма похожа на практику, и поныне употребительную на Востоке. В качестве великолепного свидетельства о существовании подобной литании с *Kyrie* можно привести

---

* «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной. Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что *Господь* Иисус Христос в славу Бога Отца» (Филип 2, 6–11).—*Прим. перев.*

** *Адонай* (евр. אדני; множ. число [*pluralis majestatis*] от אדון «господин», «Господь») — имя Бога, часто встречаемое в Ветхом Завете. Кроме того, евреи использовали это имя для замены тетраграмматона (см. примечание ниже). — *Прим. перев.*

*** Четырехбуквенное написание (*тетраграмматон*) имени Бога в русской традиции передаётся или как *Ягве/Яхве* или (ошибочно) как *Иегова/Егова*. В знаменитом Богооткровении при купине говорится: «Бог сказал Моисею: Я есмь *Сущий*. И сказал: так скажи сынам Израилевым: *Сущий* послал меня к вам» (Исх 3, 14). Здесь употреблена причастная форма (для прошедшего, настоящего и будущего времени) יהוה от глагола היה «быть». Поскольку тетраграмматон произносить запрещалось, в масоретской Библии он получил огласовку произносимого слова-замены *'адонай* «Господь мой». Вследствие несостоятельных попыток в христианской среде прочесть согласные с чуждой огласовкой возникла форма *Иегова*. — *Прим. перев.*

**** Вероятно, имеется в виду употребление призыва *Oremus* («Помолимся»). По справке в Римском Миссале А.Шотта [Шотт: 326], Папа Целестин I (422–432) засвидетельствовал, что вознoшение прошений, открывающихся *Îremus* и завершающихся *Amen*, было первоначально типичным для Литургии всей Церкви и совершалось до Евхаристического канона. — *Прим. перев.*

«Deprecatio Gelasii»*, прошения которого напоминают византийские цепочки прошений (ектений)[10]. Также и согласно Уставу св. Бенедикта литания с *Kyrie* заканчивает чтение богослужебных часов. В *Deprecatio Gelasii* имеется 18 прошений, но в течение VI в. их количество сократилось.

При Папе Григории I (Великом; † 604) вообще отказались от называния прошений диаконом: остались одни лишь воззвания *Kyrie*, число которых с добавлением воззваний *Christe, eleison* составило предписанное число девять. Это предписание действовало вплоть до литургической реформы II Ватиканского Собора.

Тринитарное истолкование *Kyrie* появилось лишь в VIII в.

Длительное время община участвовала в возглашении *Kyrie*. Затем возгласы были расширены стихами; так появились древнейшие формы церковной песни на немецком языке (т.н. «лейзы» [*Leisen*] от «eleison»). *Kyrie* было также переосмыслено как прошение об оставлении грехов.

В новом Миссале снова предусмотрена возможность расширения *Kyrie* за счет прибавления стихов (АЕМ 30). Правда, упоминаемая там же возможность соединения *Kyrie* с обрядом покаяния (форма В), имеющим характер выражения покорности, — может быть реализована с большим трудом.

3.4.7 Gloria

Вместе с гимнами «Te Deum»** и «Te decet laus»*** гимн «Gloria» является остаточной формой когда-то весьма богатого запаса гимнов Древней Церкви. Свободное гимнотворчество пало жертвой запрета, принятого на Лаодикейском Соборе (между 341 и 380 гг.)****. Уже в то время, однако, гимн «Gloria» имел такой авторитет, что его оставили в употреблении.

---

* Букв. «моление [Папы] Геласия». — *Прим. перев.*

[10] Ср.: PL 101, 560 и сл.

** Гимн «Te Deum laudamus» («Тебя, Бога, хвалим») восходит к творчеству Амвросия Медиоланского (IV в.). Принят также в византийском обряде. Русский текст см. [Сборник песнопений: 255–258]. — *Прим. перев.*

*** «Тебе подобает похвала». — *Прим. перев.*

**** 60 канонов *Лаодикейского* (или *Лаодикийского*) Собора засвидетельствованы с конца IV в. Среди них имеются предписания и запреты, относящи-

На Соборе были запрещены все «самодельные гимны» («psalmi idiotici»), поскольку через их посредство в верующий народ вносились еретические мнения. Взамен предлагалось распевать одни лишь библейские псалмы и песни. И действительно, древняя традиция *Gloria*, отразившаяся в VII-й книге «Апостольских постановлений» (около 380 г.)[11], говорит о мнимой подчиненности Бога-Сына Богу-Отцу. Православная[*] версия текста гимна, дошедшая до нас в Александринском кодексе Нового Завета (V в.), и до сих пор входит в состав византийской утрени. Древнейшая латинская версия гимна сохранилась в Бангорском антифонарии (ок. 690 г.)[**]: она соответствует версии Александринского кодекса.

Гимн «Gloria» в составе Мессы на протяжении длительного времени менял свой вид. Сначала он был составной частью епископской Литургии, а священник имел право его исполнять только в Пасхальную ночь и во время своего первого служения Мессы (по рукоположении). Лишь в XII в. эти ограничения отпали; появилось правило исполнения *Gloria* за всеми праздничными мессами.

Место *Gloria* сразу же после *Kyrie* подчеркивает похваляющий характер последнего. Согласно первому *Ordo Romanum*[***] Папа стоит перед своей кафедрой лицом на Восток и возносит тихие молитвы, тогда как хор певцов в это время исполняет *Kyrie*. Потом Папа поворачивается к народу и запевает *Gloria*, поскольку гимн оставался еще песнопением всей общины[12].

Согласно AEM 31, ныне исполнение *Gloria* предусматривается «на основные праздники, прочие праздники и особые торжества, например, на все воскресения за исключением периодов Адвента и Великого Поста».

ем к Литургии. О самом Лаодикейском Соборе, который не входит в число вселенских, не известно ничего определенного (точная дата его проведения также не известна). [Cross] — *Прим. перев.*

[11] Apost. Konst. VII, 47, 1 - SChr. 336, 112.

[*] К. Кунцлер говорит о православии как об общей вере неразделенной Церкви; к противопоставлению «католик — православный» он не прибегает. — *Прим. перев.*

[**] *Бангорский антифонарий* — рукопись, в 680 или 681 гг. исполненная в монастыре, расположенном в ирландском городке Бангор; ныне находится в Милане. — *Прим. перев.*

[***] «Чиновник» епископского служения по Римскому обряду. — *Прим. перев.*

[12] Ср.: Jungmann MS I, 458 и сл.

Начальные слова гимна «Gloria» взяты из хвалебного гимна ангелов, явившихся пастухам на поле под Вифлеемом (Лк 2, 14). Библейская критика установила, что трехчленная форма, как она принята в восточном богослужении («Слава в вышних Богу, и на земле мир людям доброй воли»*), должна быть заменена двухчленной («Слава в вышних Богу и на земле мир людям Его благоволения»). Принесенный Христом на землю мир — это целиком и полностью дар Бога-Отца по благодати: он не есть результат свободного волеизъявления человека.

3.4.8 Молитва дня

Молитва дня** завершает Начальную часть Мессы. Если не считать запева *Gloria*, то сейчас предстоящий священник или епископ берёт слово впервые.

Молитва дня — это первая из «предстоятельских молитв» (почему эти молитвы иначе называются «молитвами духовного сана). Священник, «в лице которого Христос сам предстоит общине, от имени всего святого народа и присутствующих возносит ее к Богу». Две другие «предстоятельские молитвы» — это молитва над Дарами и Заключительная молитва.

Всем трём молитвам присущ характер *собирания*, и от сего понятия происходит наименование «collecta»***. Священник призывает всех верующих к тихой молитве («Помолимся»), после чего на короткое время наступает молчание (AEM 32). Эти молитвы отдельных лиц священник *собирает* в свою Молитву дня и во Святом Духе возносит ее через Бога-Сына к Богу-Отцу.

Наименование молитвы — *oratio* — просходит от наименования *ораторского* речевого стиля, а он обладает своими твердо установленными структурами и собственной метрикой.

---

* Перевод здесь и непосредственно ниже дан точно по версии автора книги. В начале Великого славословия православной славянской утрени текст несколько иной: «Слава в вышних Богу, и на земли мир, в человецех благоволение». Данный текст (в отличие от приведенного М. Кунцлером) действительно является трехчленным. — *Прим. перев.*

** Иное, традиционное, название — *коллекта*. В современных молитвенниках на русском языке обычно называется также *Вступительной молитвой*. — *Прим. перев.*

*** Букв. «собирание». — *Прим. перев.*

За (1) обращением к Богу (в пространной форме молитвы) следует (2) релятивная предикация*. Далее говорится (3) прошение, и оно завершается (4) тринитарной Заключительной формулой.

В качестве примера пространной молитвы приведем латинскую Молитву дня 7-го дня Рождественской октавы** (31 декабря): (1) *Omnipotens sempiterne Deus,* (2) *qui in Filii tui navitate tribuisti totius religionis initium perfectionemque constare,* (3) *da nobis, quaesumus, in eius portione censeri, in quo totius salutis humanae summa consistit.* (4) *Per Dominum nostrum Jesum Christum, Filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti, Deus, per omnia saecula saeculorum**** .

Если перед нами более простой и краткий вид Молитвы дня, то релятивная предикация может отпасть, и в просительную молитву вплетается элемент благодарности и хвалы, а также отдаётся должное особому характеру соответствующего литургического дня.

Так, в дни памяти и в праздники святых в молитву может войти имя святого дня: (1) *Deus,* (2) *qui beato Francisco paupertate et humilitate Christo configurari tribuisti,* (3) *concede, ut, per illius semitas gradientes, Filium tuum sequi et tibi coniungi laeta valeamus caritate.* (4) *Per Dominum*****... (Молитва дня 4 октября [память Франциска Ассизского]).

Молитва дня всегда обращена во Св. Духе через Иисуса Христа к Богу-Отцу, как это было сформулировано в качестве закона формы литургического моления на Иппонийском***** Поместном

* Речь идёт о том, что после обращения к Богу имеется придаточное предложение или причастный оборот, в котором обычно кратко характеризуется празднуемое событие. Например, ср.: (на Адвенте) Боже, Возвестивший Твое спасение всем концам земли (...) (во время Рождества) Боже, дивно Положивший начало искуплению Твоего народа рождеством Единородного Сына Твоего, (...). Примеры заимствованы из [Чин мессы: 69, 71]. — *Прим. перев.*

** *Октава* — восьмидневное празднование великих церковных праздников — Рождества Христова, Пасхи, Пятидесятницы (Троицы). — *Прим. перев.*

*** (1) Всемогущий вечный Боже, (2) Положивший в рождестве Твоего Сына всё начало и завершение нашей веры, (3) дозволь нам, просим, иметь долю в Нем, в котором всё спасение людей. (4) Через Господа нашего Иисус Христа, Сына Твоего, Живущего и Царствующего с Тобою в единстве Святого Духа, Бога, во все веки веков. — *Прим. перев.*

**** (1) Боже, (2) Дозволивший блаженному Франциску, по его жизни в бедности и унижении, подражать Христу, (3) позволь и нам, идущим по его стопам, следовать за Твоим Сыном и сочетаться Тебе, да радостно поживем в милосердной любви. (4) Через Господа... — *Прим. перев.*

***** (Г)иппо(н) (*Hippo Regius*) — город в Северной (Латинской) Африке. Св. Августин (354–430), епископ, исповедник и Учитель Церкви (память на Западе 28

Соборе в 393 г.: «Et cum altari assistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio»[13*]. Если в Римской Литургии этот закон всегда строго соблюдался, то в восточных священнических возгласах, в которых обобщаются прошения диаконских ектений и которые поэтому в силу своего подытоживающего характера могут быть поставлены в параллель западным молитвам дня, обращения адресованы не одному Богу-Отцу, а всей Нераздельной Троице. Здесь сказалось более сильное влияние антиарианской полемики.

Обращение ко Христу возникло не на римской почве, а представляет собой галликанское влияние на Римскую Литургию. В Риме, несмотря на арианскую смуту, всё-таки твердо держались до-Никейского[**] взгляда на Пресв. Троицу, хотя ему и можно было придать извращенный смысл (арианского отрицания Божественной природы Иисуса Христа). Согласно указанной точке зрения, Триединый Бог вступает в общение с миром «из Бога-Отца через Сына во Св. Духе». Соответственно молитва человека, в обратном порядке, восходит «во Св. Духе через Сына к Богу-Отцу». Христос — первосвященник, т.е. посредник между Богом и людьми, но эти вполне библейские выражения (ср., например, Евр 7, 25, где говорится о ходатайстве Христа за нас) при желании можно было извратить в смысле ереси Ария.

На Востоке православное учение выражалось в том, что в «малом славословии», благодаря двукратному употреблению союза «и», второе и третье Лица со всей однозначностью восхвалялись в том же одинаковом Божественном достоинстве, что и Бог-Отец: «Слава Отцу *и* Сыну *и* Святому Духу».

В противоположность Востоку, который выражает одинаковое достоинство всех трех Лиц в своем литургическом молитвословии, Рим удержал свой старый способ выражения, не в последнюю очередь исходя из соображения, что Церковь во Христе, Который, воскреснув,

---

августа, на Востоке — 15/28 июня), имел титул епископа Иппонийского. Иппонийский Собор состоялся 8 октября 393 г. Принятый на Соборе т.н. Канонический бревиарий, подтвержденный на последующих соборах, лег в основу общего канонического права. [Cross] — *Прим. перев.*

[13] Ebd. 486; ср.: Roetzer 239 и сл.

[*] «И когда у алтаря (алтарю), то всегда к Отцу направляется». — *Прим. ред.*

[**] Имеется в виду эпоха до Первого Вселенского Собора, состоявшегося в Никее в 325 г. На Никейском Соборе арианство было осуждено как «безбожная ересь». Арий, как известно, утверждал, что только Бог-Отец предвечен, а Бог-Сын (Иисус Христос) — сотворен. — *Прим. перев.*

вошел во Славу Бога-Отца, имеет на небесах своего Главу, и через Главу церковная молитва достигает к Богу-Отцу. Антиарианской задаче Рим отдал дань иначе, чем Восток; вторая релятивная предикация однозначно выражает Божественную природу как Бога-Сына, так и Бога-Отца, ибо Церковь обращается ко Отцу «через Господа и Бога нашего Иисуса Христа, Живущего и Царствующего с Тобою во веки веков»[14].

Молитву священника община «удостоверяет» и произносит «аминь».

Вплоть до 1955 г. за западной Мессой имелось несколько молитв дня, благодаря которым в случае совпадений воскресных дней с праздниками и памятью святых должны были со-воспоминаться по возможности все аспекты литургической даты. Согласно AEM 32, ныне действует правило, по которому «за каждой Мессой должна произноситься лишь одна Молитва дня»; и это «касается также Молитвы над Дарами и Заключительной молитвы».

Несмотря на огромное богатство римских молитв-*ораций*, — а древнейшие из них восходят ко времени Папы Льва I (440–461), — для служения Мессы на родном языке нужны также новосозданные орации. Об этом говорится в Инструкции Собора о переводе литургических текстов: «В совершении радикально обновленной Литургии невозможно удовлетвориться одними переводами; необходимы вновь создаваемые тексты»[15]. При этом римский образ молитвословия должен оставаться образцом (SC 23).

Согласно Баумгартнеру (*Baumgartner*), «вероятно, никому не придет в голову отказываться от структуры и элементов римского молитвословия. Напротив, речь может идти о том, чтобы не ослабить, а еще более усилить определенные аспекты еврейской *берахи* (*beraha*)*.

---

[14] По всему комплексу вопросов ср.: Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*. Ср. также: B. Fischer: *Vom Beten zu Christus*. In: Plöger, Gott feiern 94–99; здесь устанавливается, что под «литургическая молитвой» у Юнгманна (*Jungmann*) прежде всего понимаются молитвы предстоятеля, а не каждая молитва как таковая. Эту точку зрения развивает также A. Gerhards: *Zu wem beten? Die These Josef Andreas Jungmanns († 1975) über den Adressaten des Eucharistischen Hochgebets im Licht der neueren Forschung*. In: LJ 32 (1982) 219–230; здесь уже для раннего времени устанавливается параллельное употребление обращения в литургической молитве *ad Deum* («к Богу») и *ad Christum* («ко Христу»).

[15] Kaczynski [1] 1242.

* *Бераха* — «благословение». — *Прим. перев.*

Она сразу подводит нас к библейскому измерению молитв, говоримых духовенством, которые, как об этом заявляет Конституция о Литургии, должны соответствовать духу и языковой манере Св. Писания»[16].

И тем не менее обновленная Литургия, как раз опираясь на накопленное богатство молитв дня, имеет большую возможность выбора. Для детских месс служáщий священник может выбрать из Миссала тексты, лишь бы в них был отражен характер литургического момента. Хотя смысл суждений и функция молитвы должны по возможности оставаться неизменными[17], всё же священник имеет право даже приспосабливать тексты ораций к уровню понимания детей. Здесь также следует упомянуть о возможностях для выбора, которые предоставляются для будничных Месс Рядового времени, для Месс с преподанием таинств и для вотивных Месс[18].

3.4.9 Начальные обряды в служении Евхаристии в других обрядах

А. Византийская Литургия

«Преддверия» имеются также в служении Евхаристии в других христианских обрядах. В Византийской Литургии «Малый вход» отчетливо обозначает момент, с которого когда-то началось богослужение[19]. А всё, что теперь имеет место перед этим, — это и есть несколько «преддверий», а именно:

подготовительные молитвы духовенства перед иконостасом;
облачение в литургические одежды;
проскомидия (или *протесис* — *предложение*) — сопровождаемое многими обрядами приготовление хлеба и вина;
молитвы и диалоги служáщих*.

[16] Baumgartner, *Neuschöpfungen* 163.

[17] Ср.: Directorium de missis cum pueris [11] 50–51, Kaczynski 3164–3165.

[18] Ср.: J. Hermans: *Die Feier der Eucharistie. Erklärung und spirituelle Erschließung*. Regensburg 1984, 146 и сл.

[19] Ср.: Kucharek, *Liturgy* 382 и сл.

* Имеются в виду (в служении проскомидии) диалоги между священником и диаконом при Заколении агнца, Каждении и покрывании свв. Даров и за Отпустом, а также Молитва поминовения святых, живых и усопших и Молитва предложения. — *Прим. перев.*

Община не вовлекается в эту часть Литургии, но другие «преддверия» являются «общественными» и считаются составными элементами Литургии оглашенных-*катехуменов*. К ним относится:

сначала Великая ектения, произносимая по Начальном возгласе священника (по первому прошению* называемая также Мирной ектенией);

затем Малая ектения, завершаемая тайной молитвой священника, последняя часть которой, однако, произносится громко (и представляет собой т.н. возглашение-*экфонесис*).

Затем следуют три «антифона», подборки стихов из псалмов, изменяемые в зависимости от литургического времени, причем Заповеди блаженства (в версии Евангелия от Матфея) также могут входить в число антифонов. Завершением второго антифона после псалма служит гимн «Единородный Сыне и Слове Божий», восходящий к творчеству императора Юстиниана I (527–565) и первоначально бывший песнопением Входа[20].

Между тремя антифонами вклиниваются две малых ектении, произносимые диаконом, когда община отвечает словами «Kyrie, eleison» («Господи, помилуй»); ектении состоят из первого, предпоследнего и последнего прошений Мирной ектении, после чего следует Заключительная молитва священника.

Согласно Кухареку, эта первая часть Литургии перед Малым входом представляет собой остаточную форму особенного молитвословного богослужения в воскресенье утром, которое в конце концов срослось со служением Евхаристии[21].

По завершении Малого входа, когда торжественно вносится Евангелие, следуют переменные (в зависимости от литургического дня) песнопения — тропари и кондаки, а также Трисвятое[22]. В это время священник совершает Благословение горнего места и усаживается на священническое седалище рядом с кафедрой епископа, находящейся посредине аспиды. Он садится, чтобы выслушать чтение Слова Божия.

---

* Первое прошение таково: «Миром Господу помолимся» (имеется в виду: ἐν εἰρήνῃ, «в мире»). — *Прим. перев.*

[20] Ср.: Kallis 56, Kucharek, *Liturgy* 373–378.

[21] Ср.: Kucharek, *Liturgy* 367.

[22] Относительно истории Трисвятого ср.: Kucharek, *Liturgy* 399–405.

Б. Мозарабская Литургия

Начальные обряды Мозарабской Литургии состоят из «Praelegendum», *Gloria* и молитвы-*орации* после *Gloria*. По праздничным дням между *Gloria* и орацией еще включается Трисвятое[23]. *Praelegendum* — это входное песнопение, аналогичное римскому Интроиту (или Входной песни) или амброзианской *Ingressa*. Подобно орации после *Gloria* и «Sacrificium'у» (аналогичного римскому *Offertorium*'у*), также и *Praelegendum* — равно как и чтения «Liber Commicus» — по воскресным дням Адвента и Пасхального времени, а также на Рождество, Обрезание, Богоявление, Вознесение и Пятидесятницу разделяется по двухлетнему циклу[24]. *Praelegendum* исключается по воскресным дням Великого поста, а также в будни. Пока он поется, священник подходит к алтарю, поклоняется ему, даёт целование и направляется к священническому седалищу, с которого (по воскресным дням вне Пасхального покаянного времени) запевает *Gloria*.

После *Gloria* или после Трисвятого, исполняемого на различные праздники[25], произносится орация, которая соответствует римской Коллекте или амброзианской «Oratio super populum»**[26]. В качестве

[23] Ср.: IGMHM 25.

* *Offertorium* — дароприношение, приготовление и представление Даров.

[24] Ср.: IGMHM 156.

[25] Хотя Трисвятое и содержит все элементы, которые встречаются также в восточных Литургиях, оно, однако, расширено ради продолженного антифонного пения. Как пример может послужить Трисвятое на день Троицы, МНМ 547 и сл.: *Sanctus Deus, qui sedes super Cherubim, solus invisibilis. Sanctus fortis, qui in excelsis glorificaris vocibus angelicis. Sanctus immortalis, qui solus es immaculatus Salvator, miserere nobis, alleluia, alleluia.* Стих: *Dignus es, Domine, Deus noster, accipere gloriam et honorem et virtutem.* Припев: *Sanctus immortalis, qui solus es immaculatus Salvator, miserere nobis, alleluia, alleluia.* Стих: *Quoniam omnes gentes venient et adorabunt in conspectu tuo, Domine, et dicent:* Припев: *Miserere nobis, alleluia, alleluia. V: Benedictio et honor et gloria et fortitude tibi, Deo nostro, in saecula saeculorum. Amen.* Припев: *Miserere nobis, alleluia, alleluia.* «Святый Боже, седящий на херувимах, единый невидимый. Святый крепкий, в вышних прославляемый ангельскими голосами. *Стих*: Достоин еси, Боже наш, принимать славу и честь и похваление. *Припев*: Святый бессмертный, единый непорочный Спаситель, помилуй нас, аллилуия, аллилуия. *Стих*: К которому приходят все народы и поклоняются, Тебя увидев, и говорят: *Припев*: Помилуй нас, аллилуия, аллилуия. *Стих*: Благословение и честь и слава и сила тебе, Боже наш, во веки веков. Аминь. *Припев*: Помилуй нас, аллилуия, аллилуия».

** Букв. «Молитва над народом». — *Прим. перев.*

[26] Ср.: IGMHM 31.

особенности этой орации называют то, что она подхватывает мотивы предшествующей *Gloria* и (если поётся) Трисвятого[27].

В пасхальное покаянное время, а также по будням вся эта начальная часть Литургии упраздняется: священник по целовании алтаря направляется к священническому седалищу, приветствует общину, и после этого начинается Первое чтение[28].

B. Амброзианская Литургия

Начальные обряды Миланской Литургии почти не отличаются от Римской Мессы. Вход священника и его свиты сопровождается Входным гимном, *Canto d'Ingresso*. За целованием алтаря и осенением крестным знамением следует Обряд покаяния, который в Миланском миссале принял форму постоянных воззваний «Kyrie, eleison». В некоторые дни Обряд покаяния может быть замещен двенадцатикратным возглашением «Kyrie, eleison»[29]. Затем следуют *Gloria* и Молитва дня, по аналогии с Римским обрядом, но здесь они называются «orazione all'inizio dell'assamblea liturgica»[*][30].

Литература

J. Baumgartner: *Neuschöpfungen sind erforderlich. Zum Problem der Alternarivorationen*. In: LJ 38 (1988) 138–164.

A. Baumstark: *Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit*. In: JLw 7 (1927) 1–23.

L. Bernhard: *Ursprung und Sinn der Formel «Et cum Spiritu tuo»*. In: Anselm Rosenthal (Hg.): Itinera Domini (FS E. v. Severus). Münster 1988, 133–156.

H. Busse: *Das «Tagesgebet» als integrierendes Element der Eröffnung*. In: Th. Maas-Ewerd / K. Richter (Hgg.): Gemeinde im Herrenmahl, 222–231.

B. Capelle: *Le Kyrie de la messe et le pape Gélase*. In: Rev. Bénéd. 46 (1934) 126–144 (= Travaux II, 116–134).

---

[27] IGMHM 32: «Las oraciones Post Gloriam hispanicas presentan una característica especial: en el texto de la oración quedan siempre integradas lecciones extraídas del Gloria o, si se canta también el Trisagio, expresiones del Gloria ó del Trisagio simultáneamente».

[28] Vgl. MHM 61, рубрика № 3.

[29] Ср.: MA, Principi e Norme [11] 25–29; относительно многочисленных возможностей выбора возгласов Kyrie ср.: MA 794–798.

[*] «Молитва начала литургического собрания». — *Прим. перев.*

[30] Ср.: MA Principi e Norme [11] 30–31.

B. Capelle: *Le texte du «Gloria in Excelsis»*. In: RHE 44 (1949) 439–457 (= Travaux II, 176–192).

E. Färber: *Gemeinsame Tauferinnerung vor der sonntäglichen Eucharistiefeier.* In: Th. Maas-Ewerd / K. Richter (Hgg.): Gemeinde im Herrenmahl, 199–208.

A. Heinz: *Ein anderer Ort für den Bußritus*. In: LJ 40 (1990) 109–119.

H. B. Meyer: *Der Bußakt der Meßfeier. Möglichkeiten und Probleme*. In: Th. Maas-Ewerd / K. Richter (Hgg.): Gemeinde im Herrenmahl, 209–216.

H. Plock: *Die Eröffnung der Eucharistiefeier.* In: Th. Maas-Ewerd / K. Richter (Hgg.): Gemeinde im Herrenmahl, 191–198.

Th. Schnitzler: *Kyrielitanei am Anfang?* In: Th. Maas-Ewerd / K. Richter (Hgg.): Gemeinde im Herrenmahl, 217–221.

3.5

ЛИТУРГИЯ СЛОВА

3.5.1 «Месса оглашенных»

Еще накануне II Ватиканского Собора Юнгманн отграничивал Литургию Слова как «Пред-Мессу» от «Мессы Жертвы»[1].

В Византийской Литургии проводится различие между «Литургией оглашенных» и «Литургией верных» (= *верующих*). Последняя начинается с «Молитвы верных», затем совершается Великий вход перенесения приготовленных Даров с жертвенника на престол.

Граница между литургиями проводилась не одинаково: так, в VI в. оглашаемых отсылали уже перед чтением Евангелия, поскольку полагали, что им, как еще не крещенным, по соображениям сокровенной дисциплины (*disciplina arcana*), еще не следует его слушать.

Тем не менее разделение на две указанные части более удачно, чем разделение на «Пред-Мессу» и «Мессу Жертвы». Последнее может создать впечатление, словно собственная часть Литургии начинается лишь с перенесения Даров, тогда как всё, что ему предшествовало, якобы является несущественным (как об этом вплоть до новейшего времени и на самом деле писали специалисты в области морального богословия[2]).

Если уже «преддверия» служения Мессы поставлены «полностью на служение единству верующих ради христианской общины»[3], —

---

[1] Ср.: Jungmann MS I, 341.

[2] Ср.: H. Jone: *Katholische Moraltheologie.* Paderborn 16. Aufl. 1953, 161; здесь отдельные последования Мессы вплоть до «Жертвования» названы «несущественными частями», так что если их выпустить, то это будет всего лишь простительный грех!

[3] J. Hermans: *Die Feier der Eucharistie, Erklärung und spirituelle Erschließung.* Regensburg 1984, 100 и сл.

а Христос дал обетование, что пребудет в ней, — то насколько же больше служит единству встреча общины с Господом, произносящим Свое слово (перед тем, как она встретится с ним за Тайной Вечерей).

Как бы мы ни делили Мессу на части, в чем бы ни усматривали специфику Литургии Слова (за которой, в обновленном служении инициации (воцерковлении) взрослых, могут присутствовать и оглашенные [они будут отосланы перед началом Литургии верных]), всё же всем должно быть ясно, что служение Евхаристии — это неделимое целое.

Как следует из «Апологии» Иустина Философа, уже около середины II в. совершился сплав в неразрывно цельное богослужение Слова со служением Евхаристии. Отделение Евхаристии от агапы и ее привязка к служению Молитвы и Слова привела к выработке того самого цельного единства, которое нам известно сегодня.

Церковь на раннем этапе своей истории в своем служении молитвословия и чтения Св. Писания испытала на себе большое влияние иудейского синагогального богослужения[4].

3.5.2 Порядок чтений[5]

Согласно Эльбогену (*Elbogen*), чтения во всеуслышание из Торы и Пророков принадлежат к числу древнейших литургических установлений; ученый считает вполне вероятным, что «побудительный мотив чтения из Св. Писания и вообще вызвал к жизни первые богослужебные собрания»[6].

Чтение из книг Закона превосходит по важности чтения из Пророков. Чтение Торы совершается как *lectio continua**; весь текст раз-

---

[4] Ср.: I. Elbogen: *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung.* Frankfurt/M. 3.Aufl. 1931, репринт: Hildesheim 1962, 36–38. Ср. по этому вопросу также: R. T. Beckwith: *The Daily and Weekly Worship of the Primitive Church in Relation to its Jewish Antecedents.* In: R. Beckwith u. a.: Influences juives sur le culte chrétien. Études présentées au Colloque scientifique organisé par l'Institut Liturgique de la Faculté de Théologie Leuven, 23–25 avril 1980. Leuven (Louvain) 1981, 89–122.

[5] Ср.: St. Beissel: *Entstehung der Perikopen des römischen Meßbuches. Zur Entstehung der Evangelienbücher in der 1. Hälfte des Mittelalters.* Rom 1967. E. Nubold: *Entstehung und Bewertung der neuen Perikopenordnung des römischen Ritus für die Meßfeier an Sonn- und Feietagen.* Paderborn 1986.

[6] Elbogen 153.

* *Непрерывное чтение.* Имеется в виду такая практика продолжающегося чте-

делен на фрагменты (*параши*). Как только Тора дочитывается до конца, приступают к ее чтению с самого начала.

При чтениях из Пророков фрагменты (*гафтары*) выбирались более свободно.

Указанные чтения из Св. Писания обрамляла общинная молитва, а в конце собрания совершалось благословение.

«Богослужение чтения за синагогальным празднованием Субботы стало основой Литургии оглашенных»[7]. Действительно, об этом свидетельствует Иустин Философ. Такой же точки зрения придерживаются многие современные ученые-литургисты, начиная с Баумштарка и вплоть до Юнгманна.

Некоторые литургисты, однако, выражают сомнения. Согласно Мейеру, «прямую зависимость христианского богослужения Слова от синагогального для древнейшего времени невозможно доказать, и она даже невероятна. Скорее всего, в II–IV вв. развитие приняло такой ход, что в конце концов богослужение Слова в рамках служения Евхаристии в важнейших источниках Востока стало обнаруживать несомненное сходство с синагогальным богослужением (в том, что касалось порядка молитвы и чтения из Св. Писания). Особенно на сирийской территории, как видно, существовали продолжительные и тесные контакты с иудаизмом, и они эффективно повлияли на традицию после того, как состоялось отделение христианской Церкви от иудаизма»[8].

Даже в IV в. в Антиохии за богослужениями христиан всё еще были известны чтения из Закона и из Пророков, дополненные, конечно, чтениями из Посланий или Деяний апостолов и из одного из Евангелий. В наиболее насыщенные периоды церковного года, однако, наблюдалась тенденция к ограничению ветхозаветных чтений или даже к их полной отмене. Тайну искупления стремились познать не через «перечитывание» (*relecture*)* Ветхого Завета, а во всей историчес-

ния книги Св. Писания (например, Евангелия) за богослужением, когда *перикопы* (или *зачала*, т.е. прочитываемые фрагменты) в целом расположены в порядке следования текстов в источнике (а не вразбивку). — *Прим. перев.*

[7] A. Baumstark: *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie (Ecclesia Orans X)*. Freiburg i. Br. 1923,15.

[8] Meyer, *Eucharistie* 117.

[9] По комплексу вопросов чтения из Апостола и Евангелия ср.: Jungmann, MS I, 529–534.

* Под термином фр. *relecture* «перечитывание» (= новое прочтение) понима-

кой полноте совершившихся обетований, т.е. непосредственно из Нового Завета. Так, например, за коптской Литургией осуществляется множество чтений из Св. Писания, но все они берутся из Нового Завета — из посланий ап. Павла, соборных посланий, Деяний апостолов и из Евангелия. Эта тенденция распространилась на весь церковный год, так что у византийцев начиная с VII в. имеются лишь два вида чтений за Литургией — из «Апостола»* и из Евангелия.

Аналогичный путь прошла и Римская Литургия: сначала были три чтения (ветхозаветное, новозаветное и отдельно из Евангелия), но затем они были сведены к двум (из «посланий» и из Евангелия).

Принцип *lectio continua*, характерный для Древней Церкви, поначалу прерывался лишь по великим праздникам, а в конце концов он стал прерываться и в дни памяти мучеников. Старались подобрать чтение из Св. Писания, наиболее соответствующее празднику.

Об этом, в частности, свидетельствуют записки Эгерии, совершившей паломничество в Иерусалим**; чтения с соответствующими псалмами и антифонами на Богоявление и на протяжении Страстной и Цветной седмиц были «aptae diei»***.

На Западе (вплоть до литургической реформы II Ватиканского Собора) принцип *lectio continua*, за исключением остаточных форм при чтении апостольских посланий, был утрачен. На Востоке, однако, он удержался больше, но в модификации *scriptura occurens*, а именно: священная книга, по крайней мере по субботам и воскресеньям, хотя и читается выборочно, но всё же эта выборка следует за порядком расположения текстов в оригинале.

Так, в Византийской Церкви после Пятидесятницы на протяжении 17 воскресных дней читают фрагменты из Евангелия от Матфея, затем

ется прочтение Ветхого Завета в свете Нового Завета, т.е. таким образом, что события и тем более обетования и предсказания ВЗ интепретируются как прообразы и как уже совершившиеся события НЗ. — *Прим. перев.*

* В византийском обряде под именем *Апостола* понимается богослужебная книга, содержащая Деяния и послания апостолов (и снабженная указаниями, в какой день церковного года читать то или другое «зачало»-*перикопу*). — *Прим. перев.*

** *Эгерия* (Egeria, или *Этерия* [Etheria]) — испанская аббатисса (или монахиня), в конце IV в. совершившая паломничество в Египет, на Святую Землю, в Эдессу, Малую Азию и Константинополь. Эгерия оставила записки, имеющие большое историческое значение (они сохранились в единственной рукописи XI в.). В записках много внимания уделено богослужебным обрядам в Иерусалиме и его окру́ге. [Cross] — *Прим. перев.*

*** «В зависимости от дня». — *Прим. перев.*

на протяжении 16 воскресений читают из Евангелия от Луки, наряду с небольшими последованиями из Евангелий от Марка и Иоанна*.

Порядок чтений в Римской Церкви в основном сложился к началу средних веков. Принцип *lectio continua* почти полностью исчез, что объясняется подборкой вразбивку тематических чтений из Св. Писания в соответствии с различными периодами церковного года, праздниками Господа и святых, а также и отдаленными влияниями на библейские чтения когда-то существовавших в Риме титульных храмов. Поскольку появлялись все новые и новые праздники в честь святых, подборка разрозненных чтений постепенно распространилась на богослужения будничных дней.

В Конституции о Священной Литургии записано: «Чтобы обильнее готовить трапезу слова Божия для верных, следует шире открывать сокровищницу Библии, чтобы в течение установленного числа лет народу зачитывалась преобладающая часть Священного Писания» (SC 51)**. Соответственно был разработан новый порядок чтений. В 1969 Конгрегация по богослужению опубликовала «Ordo lectionum missae»***; в 1981 г. книга вышла вторым изданием.

Для воскресных и праздничных дней предусмотрены, как и раньше, три чтения: одно ветхозаветное, одно новозаветное и специально чтение из Евангелия. Порядок чтений организован по трёхлетнему циклу (годовые циклы А, В и С), и при этом за каждым из синоптических Евангелий закреплен годовой цикл, тогда как Евангелие от Иоанна читается каждый год в определенные периоды времени. При выборе порядка чтений на воскресные и праздничные дни предпринята попытка синтезировать тематическую согласованность с *lectio continua*. Преимущественно тематически организованы наиболее насыщенные периоды церковного года (Адвент, Великий пост, Пасхальное время); в чтениях воскресных дней годового цикла превалирует *lectio continua*. Было обращено особое внимание на внутреннюю согласованность ветхозаветного чтения с евангельским. Эта согласованность может проявиться, в частности, в том, что ветхоза-

* Цикл богослужебных чтений из Евангелия, согласно православной традиции, начинается в Пасхальную ночь. Сначала читаются «зачала»-перикопы из Евангелия от Иоанна, затем, после Пятидесятницы, — из евангелий Матфея, Марка и Луки. Перикопы в целом отражают порядок следования текстов у евангелистов. — *Прим. перев.*
** Цитируем по [Документы: 31]. — *Прим. перев.*
*** «Чин чтений за Мессой». — *Прим. перев.*

ветное чтение содержит фрагмент, который в последующем евангельском чтении выступает как цитата. Или же подборкой пары может быть сознательно подчеркнуто противоречие между Ветхим и Новым Заветом; или бывает выявлена преемственность истории искупления человечества, или, наконец, в полном свете показывается исполнение ветхозаветного обетования.

Новый Лекционарий на Мессы будних дней знает лишь два чтения, которые в насыщенные периоды церковного года следуют одногодичному циклу, а вне этих периодов (т.е. на протяжении 34 недель годичного цикла) — двухлетнему (цикл I — для четных годов и цикл II — для нечетных). Особые указания относительно чтений имеются для Месс в честь святых, а также при служении сакраментов (таинств) и сакраменталий (тайноподобных обрядов, или тайнодействий)*, а также для Месс по различным поводам и для вотивных Месс. Новыми являются возможности выбора, которые хотя и невелики для воскресных и праздничных дней, но зато для будничных дней, праздников памятей святых и для Месс по особым поводам — весьма расширены.

3.5.3 Места в пространстве храма для благовестия Св. Писания

Если для начальных обрядов Мессы седалище священника является центральным местом в пространстве храма, то для богослужения Слова таким местом является *амвон*. Термин происходит от греческого глагола «восходить» (ἀναβαίνω), указывающего на внешнее возвышение амвона.

Перемещение церковного действия на амвон, на подобающее место, свидетельствует об особом, отличном характере этой части Мессы. Действительно, присутствие Христа посреди общины, собравшейся во имя Господне (ср. Мф 18, 20), сейчас получает свою конкретизацию как присутствие Бога, говорящего Свое Слово, — ведь Бог «говорит Сам, когда в Церкви читается Священное Писание» (SC 7).

В прежние времена указанная символика находила себе выражение в разделении пространства храмового здания на «посланническую»** и на «евангельскую» стороны; позднее (под влиянием на Евхаристическую Литургию Приватной Мессы) так же был организован и алтарь.

---

* Разъяснения в скобках заимствованы из [Тышкевич: 107]. — *Прим. перев.*

** Имеются в виду *послания* апостолов. — *Прим. перев.*

В позднеантичной базилике епископская кафедра, стоявшая в середине апсиды, определяла *правую* (с точки зрения общины, стало быть, *левую*) сторону храма как «почетную сторону». Соответственно диакон читал из Евангелия, встав справа от епископа. Он поворачивался к народу, но не так, чтобы стать спиной к епископу, т.е. обращался на юг или на север, в зависимости от того, была базилика ориентирована на восток или на запад.

Направление чтения на север — принятое в более древних, ориентированных на запад базиликах — стало постоянным при чтении из Евангелия уже и независимо от нынешнего географического положения храма и первоначального плана.

В средневековых толкованиях на Литургию содержатся объяснения, почему выбрано именно данное направление. Согласно толкованиям, поскольку север — это область диавола и тьмы, Евангелие должно оказать свое действие прежде всего на севере. Кроме того, на север, от иудеев к язычникам, совершился переход благовестия Царства Божия[10].

Толкования в конечном итоге призваны аллегорически обосновать, почему Миссал-служебник переносился с правой стороны алтаря на его левую сторону. Несмотря на рациональность аллегорезы, всё же молящиеся воспринимали и «сакраментальный» характер Господа, говорящего в Евангелии.

На реформах II Ватиканского Собора сказалось новое осознание достоинства Слова Божия и присутствия Господа в благовествуемом слове Св. Писания. (Ранее подобное сознание в полемике с Реформацией, к сожалению, оказалось в тени[11].) Отсюда возврат роли амвона, причем в тесном соотношении с алтарем и пресвитерием.

Согласно SC 7, это соотношение символически свидетельствует о разнообразных способах присутствия Господа в собравшейся общине: присутствию Христа в евхаристической Жертве соответствует алтарь; Его присутствию в благовествуемом Слове — амвон; Его же присутствию в собравшейся общине при предстоятельстве рукоположенного духовного лица — седалище предстоятеля.

---

[10] Ср.: J. Baumgartner: *Das Wort, das in der Liturgiefeier zum Sakrament wird.* In: J. Schreiner (Hg.): *Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie (FS Plöger).* Stuttgart 1983, 155–173.

[11] Для Евангелия Немецкий миссал называет как особый возглас благовестника: *Evangelium unseres Herrn Jesus Christus* («Евангелие Господа нашего Иисуса Христа»), на который народ отвечает: *Lob sei dir, Christus* («Слава Тебе, Господи»).

И как существует всего один Христос, так в храме может быть лишь один алтарь и один амвон.

3.5.4 Сопровождающие обряды

Слова и обряды, которыми сопровождаются чтения из Св. Писания, должны подчеркивать присутствие Христа в благовествуемом слове. Сказанное особенно относится к чтениям из Евангелия: как на Востоке, так и на Западе диакон испрашивает себе на благовестие Евангелия особое благословение; также и сам священник испрашивает себе благодать на достойное чтение.

Близкий к сакраментальному характер благовестия Св. Писания и особенно благовестия Евангелия подчеркивают: процессия с Евангелием; преднесение светильников и кадильницы; каждение Евангелию; приветствие «Dominus vobiscum»*, на которое имеют право только рукоположенные лица; троякое крестное знамение, возлагаемое (за западной Мессой) верующими на чело, уста и грудь.

Новый Миссал подчеркивает сакраментальность действия тем, что община как на предшествующие чтения, так и на чтение Евангелия ответствует «Deo gratias»**. Перед этим чтец или диакон, по аналогии с ветхозаветной пророческой формулой, возглашает: «Verbum Domini»; следовательно, все чтения за Мессой — это «Слово Господне»***[12].

Когда-то формула «Deo gratias» считалась вариантом «религиозно окрашенного принятия к сведению, сопоставимым с восклицанием *аминь*»[13].

Целование Евангелия также выражает почитание, и его можно поставить в параллель с целованием алтаря.

Троекратное малое**** крестное знамение верующих, восходящее к IX в., Юнгманн истолковывает как намерение воспринять священное слово и удержать посредуемое им благословение. Крестное знамение в конце чтения из Евангелия — это оборона выслушанного

---

* «Господь с вами». — *Прим. перев.*

** «Благодарение Богу». — *Прим. перев.*

*** «Слово Господне». — *Прим. перев.*

[12] Häußling, *Akklamationen und Formeln* 235.

[13] Ср.: Jungmann, MS I, 579–581.

**** Совершается большим пальцем правой руки. — *Прим. ред.*

Слова Божия от нападений лукавого. Троекратное самоблагословение верующих выражает их вступление, по собственному произволению, в благовестие Христово, принятие благовестия и верное сохранение в сердце[14].

3.5.5 Ответный псалом[15]

«За первым чтением следует ответный псалом (*Graduale*), составляющие существенный элемент богослужения Слова» (АЕМ 36). В ответном псалме община отвечает на то, что только что выслушала в чтении как Слово Божие. Она отвечает повторяемой строкой, еще раз подчеркивающей суть прочитанного. При этом община откликается не только на услышанное в чтении, но и на стихи псалма, выпеваемые кантором, а эти стихи по содержанию соотнесены с чтением дня.

Повторяющиеся ответы-*респонсы* на псалом или на другой библейский текст первоначально появились в иудейской Литургии. В христианской Литургии ответный псалом засвндетельствован начиная с IV в., и он всегда был делом общины. Поскольку художественные формы поэзии и пения становились всё сложнее, со временем потребовался специальный хор профессиональных певцов.

«В респонсориальном исполнении псалмов мы имеем перед собой древнейший феномен и древнейшую форму исполнения псалмодии за христианским богослужением; как на Востоке, так и на Западе она засвидетельствована начиная с IV в.» «С течением времени респонсориальный псалом Римской литургии настолько усложнился, что исполнять его теперь могли только кантор и хор профессионалов; сам псалом сократился вплоть до одного стиха»[16].

Респонсорный псалом за Мессой не должен замещаться каким-либо другим песнопением: он тесно привязан к содержанию предше-

---

[14] Ср.: R. Pacik: *Der Antwortpsalm*. In: LJ 30 (1980) 43–66; E. Quack: *Die Gesänge zu den Lesungen*. In: Th. Maas-Ewerd / K. Richter (Hgg.): Gemeinde im Herrenmahl, 232–241.

[15] Fischer, *Responsa* 191.

[16] Здесь, вопреки общецерковному порядку, неблагоприятно сказалась рубрика Немецкого Миссала, по которой «в случае нужды» ответный псалом может быть заменен другим подходящим песнопением. Ср.: Fischer, *Responsa*: GdK III, 191.

ствующего чтения; кроме того, он открывает общине живой доступ к благочестию псалмов. Обо всем этом хорошо написал Фишер, который, к тому же, принял во внимание особенности развития псалмопения на территории распространения немецкого языка[17].

Возобновление трех чтений в послереформенное время возвратило и «промежуточным песнопениям» их собственную функцию: респонсорный псалом — это ответ на выслушанное в первом чтении, а *аллилуйя* после второго чтения — это приветствие Христа, которому предстоит говорить в последующем чтении из Евангелия.

Наименование «Graduale» псалом получил от обыкновения, согласно которому кантор хотя и поднимается на амвон, но не до доходит до высшей ступени. Полная высота предназначена для благовестия одного Евангелия, так что кантор останавливается на одной из более низких ступеней, а *ступень* по-латыни — *gradus*.

Наименование «Graduale» засвидетельствовано начиная с IX в. (сначала в словосочетании «Responsorium graduale»*). Двойное имя песнопения указывает на его богато разукрашенную форму (в отличие от первоначального респонсория, сохранившегося в суточной службе часов). В развитии «Graduale» Хуке (*Hucke*) прямо видит ключ, позволяющий понять, как церковная музыка стала видом искусства[18].

3.5.6 Аллилуия и секвенция

Аллилуия — второе «промежуточное песнопение» — целиком относится к следующему за ним чтению Евангелия; так верующие приветствуют Господа, говорящего в Своем слове, и поэтому песнопение имеет скорее аккламативный**, чем медитативный характер.

Аккламацией общины всегда — за исключением постного времени (см. AEM 37!) — является *аллилуия*. Стих, исполняемый кантором, заимствуется из последующего Евангелия. Аккламация *аллилуия* происходит из иудейского богослужения, и в Апокалипсисе (19, 1–7) она истолкована как выражение ликования Небесного Иерусалима.

---

[17] Ср.: Hucke, *Responsa* 191–194. 193.

* Букв. «попеременное пение на ступенях». — *Прим. перев.*

[18] Ср.: Häußling, *Akklamation und Formeln* 225.

** *Аккламация* — восклицание (для выражения приветствия и т.д.). — *Прим. перев.*

В Западной Церкви *аллилуия* по смыслу сопрягается с Пасхой, и в этом состоит отличие от Востока, где *аллилуия* поется на протяжении всего года и по всем поводам для богослужения, даже на заупокойной Литургии.

В Римской Литургии в дни покаянного характера *аллилуия* не поётся и заменяется *трактом**. Выработались особые обряды прощания с *аллилуией* в начале Поста и ее встречи-приветствия в Пасхальную ночь. В средние века на эти темы даже разыгрывались сценки[19].

Средневековые интерпретаторы назвали более простое, т.е. более древнее голосоведение *тракта* «растянутым пением», подобающим покаянному характеру Поста. Другая интерпретация исходит из того, что пение проходит единообразно (*tractim***), без респонсорных перебивок.

В обновленной Литургии на время Поста *аллилуия* также отменяется, а взамен перед Евангелием введено респонсорное пение: в нём стих кантора обрамляется аккламацией, содержащей имя Иисуса Христа*** (AEM 38b).

Из пения *аллилуия* развилась *секвенция*. Сначала термин обозначал богато развитую, бессловесную мелодию на заключительный звук «а» слова *аллилуия* («jubilus»-*юбиляция*****). В поздний период правления Каролингов эту мелодию снабдили прозаическим текстом, и каждой ноте был придан слог. В дальнейшем под *секвенцией* стали понимать сложное построение.

Старшие сочинители секвенций следовали однострофному распеву с парами строф в главной части; такова, например, Пасхальная секвенция «Victimae paschali laudes»*****. Более поздние сочинители (периода высокого средневековья) ввели в секвенцию рифму и мет-

---

* *Tractus* — до реформы — стихи, после реформы — один стих перед чтением Евангелия. — *Прим. перев.*

[19] Ср.: Fischer, *Sequenzen und Tropen* 199 и сл.

** «Протяженно». — *Прим. перев.*

*** Всего Миссал II Ватиканского Собора предусматривает четыре аккламации (например, четвертая: «Слава Тебе, Слово Божие, Господи Иисусе Христе»). См.: *The Vatican II Weekday Missal. Boston,* Mass., 1975, p. 512. — *Прим. перев.*

**** *Юбиляция* — ликующий распев гласной «а». Путем расширения юбиляции возникла секвенция, уже снабженная осмысленным текстом. — *Прим. перев.*

***** «Пасхальной Жертве славу (Возносят Христиане)...» Текст Випона Бургундского (990–1050). В переводе на русский язык А. Куличенко напечатана в кн. [Сборник песнопений: 228–229]. — *Прим. перев.*

рику, так что она стала всё больше и больше походить на гимн; такова секвенция на Пятидесятницу рубежа XII–XIII вв. «Veni, Sancte Spiritus»*. Число секвенций возросло настолько, что они стали устойчивой составной частью большинства Месс, а затем из них же образовались церковные песни на народном языке.

В Миссал 1570 г. из множества имевшихся к тому времени секвенций были отобраны всего четыре (на Пасху, Троицу, Праздник Пресвятого Тела и Крови Христа и для Заупокойной Мессы). Миссал 1970 г. предусматривает секвенции только для Пасхального и Троицкого воскресных дней (АЕМ 40), а секвенция на Праздник Пресвятого Тела («Lauda, Sion»**) и прибавленная в начале XVIII в. секвенция на праздник Семи Скорбей Пресвятой Девы Марии*** («Stabat Mater»****) объявлены факультативными.

Ныне секвенция поется перед пением *аллилуия*, чтобы вместе с ней приветствовать Христа, присутствующего в Евангелии[20].

3.5.7 Проповедь-*гомилия*

Произнесение проповедей-*гомилий*, «этих составных частей само́й Литургии, весьма рекомендуется» (SC 52). Поскольку проповедь — это «часть Литургии» (SC 41), она в руководящих документах в обязательном порядке предписана на воскресные и праздничные дни и «весьма рекомендована» на все другие дни, особенно в насыщенные периоды церковного года (АЕМ 42).

Ныне *гомилия* (*homilia*; пастырское наставление) рассматривается как интегральная часть Литургии, но в недавнем 1962 г., соглас-

---

* «О приди к нам, Дух Святой». См.: [Сборник песнопений: 249–250]. — *Прим. перев.*

** *Lauda, Sion, Salvatorem, / Lauda Ducem et Pastorem / In hymnis et canticis...* «Восхвали, Сион, Спасителя, / Восхвали Вождя и Пастыря / В гимнах и пениях...» Секвенция принадлежит к числу замечательных творений св. Фомы Аквинского (1225–1274). С удивительной глубиной и ясностью в ней изложено учение Церкви о служении Евхаристии. — *Прим. перев.*

*** Как общецерковный праздник, отмечаемый дважды в году, введен Папой Венедиктом XIII (1724–1730). Иначе называется праздником *Пресвятой Девы Марии Скорбящей*. — *Прим. перев.*

**** «Горько плача и рыдая, / Предстояла в сокрушеньи / Матерь Сыну на кресте...». Текст Якопоне да Тоди (XIII в.). В русском переводе В.А. Жуковского см.: [Сборник песнопений: 178–179]. — *Прим. перев.*

[20] Там же I, 583.

но Юнгманну, всё еще господствовало мнение, что гомилия «представляет собой вставку в ход Литургии и задерживает продвижение вперед в ее служении»[21].

Тем не менее уже в «Апологии» (I, 67) Иустина Философа проповедь-*гомилия** действительно выступает частью литургического действа.

От проповеди-*sermo*** проповедь-*гомилия* отличается лишь в том отношении, что она более тесно связана с Литургией, — она стремится связать с жизнью по вере словесные и поведенческие знаки (обряды) Литургии, а также актуализировать благовествуемые за Литургией тексты. Проповедь-*sermo* — это в собственном смысле слова миссионерская проповедь, которая в отличие от *гомилии* адресована находящимся вне Церкви, к тем, которые должны быть обращены к вере (или возвращены к ней!). Поэтому проповедь-*sermo* в гораздо меньшей степени сопряжена с Литургией[22]. В содержательном плане *гомилия* и *sermo* рассматривают совершенно различные темы.

Время Отцов Церкви — время больших, развернутых проповедей, но, как ни странно, в описаниях Литургии на Востоке и на Западе проповедь вообще не упоминается. В эпоху Каролингов существовала остаточная форма: проповеди Отцов Церкви прочитывались во всеуслышание или же более или менее свободно пересказывались на народном языке. Новый расцвет свободно говоримого, благовествующего слова наступил в эпоху высокого средневековья, особенно в связи с появлением нищенствующих монашеских орденов, но это был расцвет развернутой, большой проповеди-*sermo*, а не *гомилии*.

Гомилия (краткое наставление), напротив, практически была совсем выведена из чина Литургии. Отсюда в конце концов появилась вставка гомилии на родном языке сначала в составе латинской Мес-

---

[21] Ср.: Maas-Ewerd, *Vom Pronaus zur Homilie* 741.

* Слово известно в русском языке; ср. *гомилетика* — «наука о проповеди». — *Прим. перев.*

** В западной традиции проводится различие между *homilia* (из греч. ὁμιλία «собрание» = «речь в собрании») и sermo «рассуждение, повествование» (или *sacra oratio* «священная речь»). В первом случае имеется в виду жанр сравнительно краткого наставления, пропорционального другим частям Литургии; во втором случае речь может идти о пространной проповеди, говоримой за пределами Литургии. — *Прим. перев.*

[22] Ср.: Weismann: *Der Predigtgottesdienst und verwandte Formen: Leiturgia III*, Kassel 1956, 1–96. 19–25: *Die Ausgestaltung einer geschlossenen «Predigtliturgie» (Pronaus) im hohen Mittelalter*, особенно 23 и сл.

сы, а затем выработалось и самостоятельное богослужение с интегральной проповедью.

Чем пространнее становилась упомянутая вставная часть (на родном языке повторяли тексты, прочитанные на латыни, давали объявления, читали молитвы и пели церковные песни), тем далее она отходила от Мессы[23].

Место в храмовом пространстве для произнесения проповеди (*кафедра проповедника*; нем. *Kanzel*; слово еще сохранило связь с *cancelli* [«ограждение-перила алтаря, на которых устраивается амвон»]) сместилось теперь ближе к народу. Теперь проповедник вообще выходил из алтаря, что лишний раз свидетельствовало об отделении проповеди от Литургии. Надо также учесть, что вплоть до нашего столетия алтарные свечи на время проповеди гасились, а проповедник, если он одновременно был совершителем Мессы, снимал с себя *казулу** или по крайней мере *манипулу***. Тематически пространная проповедь также больше не была согласована с Литургией или с текстами, прочитанными за Литургией.

Так постепенно богослужение с проповедью выделилось из служения Мессы и стало проводиться по воскресеньям после обеда, и этот особый тип богослужения (с проповедью) затем стал главной службой церквей, принявших Реформацию[24].

Что проповедь внутри Мессы может восприниматься как «чужеродное тело», объясняется самой природой проповеди (или *гомилии*), представляющей собой свободно говоримое слово благовестия. Оно противоречит принципу «Lex orandi — lex credendi», строго прописанному на Тридентском Соборе. Чин Мессы, по предписанию, должен быть повсеместно один и тот же, а указания в рубриках должны соблюдаться во всех деталях; тем самым, по замыслу, идентичность католической веры сохранялось также и в совершении богослужения.

---

[23] Ср.: Weismann 27–49: *Die Übernahme des Pradikantengottesdienstes durch die Reformation.*

* *Казула* (риза, орнат) — верхнее облачение католического священника или епископа (то же, что и *фелонь*), надеваемое поверх *альбы* (стихаря, подризника). [Herdt] — *Прим. перев.*

** *Манипула* — (до 1967 г.) широкая вышитая лента на левом запястье католического священника, облаченного для совершения богослужения. [Herdt] — *Прим. перев.*

[24] Ср.: J.N.D. Kelly: *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie.* Göttingen 3. Aufl. 1972, 9–11. 103–132.

Между тем свободно говоримое слово не может быть подчинено подобной железной регламентации. Соответственно когда проповедь выделилась из служения Мессы, многие стали думать, что священник, проповедуя, выполняет хотя и похвальное, но всё же не обязательное действие (ведь оно не является неотъемлемой частью евхаристической Литургии).

В обновленной Литургии *гомилия* рассматривается именно как неотъемлемая составная часть богослужения. На этом закончился почти тысячелетний период неуверенности относительно места проповеди в богослужении. Снова подхвачена и продолжена традиция Отцов Церкви.

Гомилия адресована «вовнутрь», к верующим, собравшимся для служения Евхаристии, и она должна давать мистагогические наставления касательно христианского образа жизни.

Место, откуда сейчас произносится гомилия, — это *амвон*, «престол Слова Божия», или же *седалище* предстоятеля (AEM 97). Больше не предписывается совершать крестное знамение ни в начале гомилии, ни в конце, равно как и произносить приветствие. Всем этим лишний раз подчеркивается, что гомилия является органической составной частью служения Мессы.

Этим же не в последнюю очередь подчеркивается закономерность спорного запрета на проповеди, говоримые мирянами. Действительно, внутренняя связь между гомилией и литургией лишь тогда сохраняется полностью, когда (главный) совершитель обряда таинства сам же произносит и гомилию, поэтому гомилия — это отнюдь не привилегия, а по сану обязанность рукоположенного священника.

3.5.8 Символ веры

Являясь вероисповедным текстом, Символ веры в служении Мессы, вероятно, как был, так и будет чужеродным телом. Правда, в AEM 43 есть попытка оправдать его функцию: «община присоединяется в Слову Божию, только что выслушанному в чтениях и в гомилии, ответствует на Слово Божие и возобновляет в памяти существенные истины веры, после чего может начаться служение Евхаристии». Но сама форма текста от первого лица единственного числа («Верую») отличается от литургической формы множественного числа (было бы: «Веруем»), из чего видно, что место Символа веры первоначально было в чинопоследовании таинства крещения.

Наименования «Symbolum» и «Апостольский Символ веры» («Apostolicum») восходят к сочинению Тиранния Руфина (*Tyrannius Rufinus*)*, написанному в 404 г. Согласно Руфину, двенадцать апостолов, прежде чем разойтись на проповедь среди язычников, «свели воедино» (греч. συμβάλλειν «складывать, сводить воедино») отдельные суждения («члены») о вере. Эта легенда было повторена в VIII в. в одной проповеди, приписанной св. Августину (354–430), а каждому из двенадцати «членов веры» было даже придано имя одного из двенадцати апостолов.

На самом деле «Апостольский символ» представляет собой римское крещальное исповедание веры, и мы находим его уже у Ипполита Римского (ок. 170 – ок. 236), так что *Apostolicum*, возможно, восходит к понтификату Папы Виктора I (189–197)[25].

В Римском миссале, равно как и в чинопоследованиях восточных Литургий Апостольскому символу предпочтен «Никео-Царьградский символ веры» (*Nicaeno-Constantinopolitanum*), тогда как Немецкий Миссал позволяет читать также и «Apostolicum».

Символ веры вошёл в Литургию при Тимофее, Патриархе Константинопольском (511–517). Тимофея обвиняли в якобы сочувственном отношении к монофизитской ереси, и чтобы всем показать свое православие, Патриарх, по сообщению историографа Феодора**, приказал чтецам за каждой Литургией вычитывать Символ веры.

Этот обычай быстро распространился по всему Востоку. В том же столетии Символ веры попал с Испанию, прибрежная полоса которой находилась под византийским владычеством. По решениям III Поместного Собора в Толедо 589 г., король вестготов Реккаред (*Reccared*) вместе со своим народом отрекся от арианства, и было определено, чтобы Символ веры прочитывался за каждой Мессой.

Еще один путь продвижения Символа веры пролегал через Ирландию и англо-саксов и далее на Аахен, где император Карл Великий

---

* *Тиранний* (или *Турраний*) *Руфин* (ок. 345–410) — монах, историк и переводчик с греческого на латынь, ученик Дидима Слепца, последователь Оригена. Его комментарии к Апостольскому символу веры содержат самую раннюю латинскую версию этого Символа (IV в.), в которой он употреблялся в Риме. [Cross] — *Прим. перев.*

[25] Ср.: Joh. H. Emminghaus: *Die Messe. Wesen, Gestalt, Vollzug. Durchgesehen und überarbeitet von Th. Maas-Ewerd.* Klosterneuburg 5. Aufl. 1992, 220.

** *Феодор Чтец* (начало VI в.) — историк Церкви, живший в Константинополе и доведший свое историческое повествование до времени императора Юстина I († 527). [Cross] — *Прим. перев.*

(ок. 742–814) включил его в богослужение собственной Пфальцской часовни.

Но всё же всеобщее распространение на севере Европы Символ веры получил лишь в XI в. Император Генрих II с удивлением обнаружил его отсутствие в Риме, куда он в 1014 г. прибыл для коронации. Папа Бенедикт VIII (1012–1024) уступил настояниям Генриха и ввел Символ веры в чин Римской Мессы, но всё же вскоре появилось и ограничение, по которому Символ веры применялся только по воскресным дням и за богослужениями таких праздников, которые упоминаются в самом Символе.

Согласно нынешнему порядку (АЕМ 44 и 98), Символ веры произносится или поётся по воскресным дням и по великим праздникам, но может употребляться также и по другим праздничным поводам. «Символ веры» — вероятно, вопреки намерениям Патриарха Тимофея — вошел в служение Евхаристии как исповедание веры общиной, и такое понимание долгое время удерживалось на Западе. На Востоке Символ веры также прочитывал представитель народа. Отсюда понятно, почему мелодия Символа — это (древний) речитатив.

С появлением полифонии община перестала петь Символ, который раньше запевал священник. Его стал исполнять хор.

Эммингхауз (*Emminghaus*) призывает к тому, чтобы и ныне удерживалось широкое знание верующими Символа веры в латинской версии. Тогда единство Церкви будет выражаться — например, на международных встречах — поверх языковых границ, а *Credo* соответственно станет действительным достоянием собравшейся общины и ее активным вкладом в Литургию[26].

3.5.9 Прошения

Во исполнение требования, чтобы «согласно исконным правилам Святых Отцов» было восстановлено всё то, «что со временем незаслуженно исчезло» (SC 50), на II Ватиканском Соборе (SC 53) были заново введены *Прошения* (они называются еще «Всеобщей молитвой» или «Молитвой верных»*). Ссылка на Святых Отцов в

---

[26] Ср.: A.Heinz: *Die Oratio fidelium im deutschen Sprachraum zwischen Tridentinum und Varicanum II*. In: LJ 30 (1980) 7–25.

* Под *верными* понимаются «верующие», полноправные (= крещёные) члены Церкви. — *Прим. перев.*

данном случае простирается вплоть до Иустина Мученика (ок.100–ок.165), который в своей «Апологии» (I,65,67) дважды упоминает о прошениях, возносимых «за всех прочих, пребывающих по местам», а также о прошениях, совершаемых после гомилии предстоятеля.

И до сих пор чин Византийской Литургии, наряду с открытыми для всех ектениями, знает эксклюзивную молитву одних только верных («Пусть никто из оглашаемых, только верные, снова и снова в мире Господу помолимся!» Православное богослужение: 91)*. Она совершается после удаления из храма оглашенных и перед Великим Входом, за которым приготовленные Дары переносятся на престол. Этим подчеркнуто особое место «Молитвы верных»: в Древней Церкви ее остерегались произносить вместе с неверующими и с оглашаемыми, еще не принявшими крещения.

Еще одной причиной служит осознание всеобщего священства верующих христиан, и ссылкой на него обновленный Римский миссал подкрепляет важность прошений. Поскольку община, вознося прошения за всех людей, исполняет свое священнической служение, они должны непременно произноситься за каждой Мессой (АЕМ 45).

Уже у Иустина определенно сказано, что в «Молитве верных» могут участвовать только крещеные. Призыв к подобному священническому действию верующих (ср. 1 Пет 2, 9) имеется также и в Новом Завете (1 Тим 2, 1–4).

Моления должны совершаться по порядку, образец которого задан в АЕМ 45: «о нуждах Церкви; о правителях и о благоденствии всего мира; о всех угнетенных страданиями и нуждами; о местной общине».

Прошения верных — это прошения О ДРУГИХ (например, о тех членах общины, которые сейчас не присутствуют в литургическом собрании), а не прошения ЗА СЕБЯ, т.е. за собравшуюся общину. Иначе в них было бы употреблено первое лицо множественного числа (как построены, например, прошения-*preces*** в Хвалах Утренних обновленной Литургии часов***). Тот факт, что некоторые члены общины сегодня отсутствуют за Литургией, — а она есть совокупность

---

* В церк.-славянской версии: «Елицы вернии, паки и паки миром Господу помолимся». — *Прим. перев.*

** *Preces* — «прошение». — *Прим. перев.*

*** Эти Прошения, входящие в Хвалы утренние (*Laudes Matutinae*) нового текста *Бревиария* (ныне получившего название *Литургии Часов*), тематически построены так, чтобы «наш» день и труд были посвящены Богу (например,

всей семьи Божией, — даёт серьезное основание, чтобы молиться за них, за больных, плененных, за находящихся в опасности отпадения от веры. Таким образом, прошения выражают совокупное бытие всех христиан и их братско-сестринскую ответственность друг за друга и за весь мир.

Предстоятель руководит Всеобщей молитвой, т.е. он сначала приглашает к ней верующих, а когда отдельные прошения произнесены диаконом, кантором или представителем общины и когда община, ответствовав*, приняла их как своё дело (AEM 49), предстоятель также и завершает молитву.

Тем самым нынешняя форма прошений больше соответствует литании с возгласами «Kyrie, eleison», вошедшей в Римскую Мессу при Папе Геласии, чем древнеримскому способу произносить прошения, дошедшему до нас только в последовании Страстной Пятницы. Нынешняя форма такова: именование прошения, молитва верующих в молчании**, обобщающая орация (*коллекта*) предстоятеля.

Прошения «со временем незаслуженно исчезли» из дореформенного Миссала, и это объясняется тем, что чтение или пение «Kyrie, eleison» переместилось в начало Мессы.

Остаточные формы Всеобщей молитвы сохранились на территории распространения французского языка как т.н. *prières du prône* «молитвы проповеди». Они когда-то были обширными и в полной форме (наряду с краткой формой на все воскресные дни) должны были читаться по крайней мере раз в месяц. Согласно Гейнцу (*Heinz*), такое и действительно происходило в области германо-французского пограничья (вплоть до литургического обновления). Тем не менее, по Гейнцу, остаточная форма Всеобщей молитвы сохранялась и на всем пространстве немецкой культуры во «Всеобщей молитве за нужды христианства» Петра Канизия (*Petrus Canisius*)***, присоединявшейся к проповеди[27].

«Дух Твой да научит нас исполнять волю Твою», «Дай нам с истинной верой участвовать в собрании народа Твоего» и т.д.). См. [Литургия Часов: 71]. — *Прим. перев.*

* Например, «Подай, Вечный, Всемогущий Боже». См. [Чин Мессы: 20]. — *Прим. перев.*

** По дореформенному Миссалу — с коленопреклонением. — *Прим. перев.*

*** *Петр Канизий* (1521–1597) — исповедник и Учитель Церкви, первый немец, вступивший в Общество Иисуса, автор широко распространенного Катехизиса, страстный и успешный борец с Реформацией на территории Германии, Швейцарии, Австрии и Чехии, «Второй апостол Германии». [Cross] — *Прим. перев.*

В отличие от византийских ектений с их неизменным составом, прошения обновленной Римской Литургии верующие составляют свободно. В этих прошениях христианская община сознаёт свое священническое предстояние за весь мир. Прошения должны содержать существенные просьбы и отражать подлинные нужды; их недопустимо наполнять пустыми словами, и они ни в коем случае не должны быть идеологически ангажированными и не должны содержать морализирующих наставлений[28].

3.5.10 Благовещение Слова Божия в литургиях других обрядов

А. Византийская литургия

Перед чтением совершается благословение читающего со священнического седалища и возглашается *прокимен*[*], «прелюдия» к чтению, состоящая из стихов псалма. По истории своего возникновения *прокимен* соответствует западному *graduale*, следующему за чтением[29]. Чтение обычно заимствуется из Нового Завета, почему соответствующая литургическая книга так называется — «Апостол».

Чтение Евангелия предваряется пением *аллилуия*. В него вплетаются два стиха псалма, а диакон совершает каждение алтаря и всего храма. Под западным влиянием в некоторых храмах византийского обряда по старой традиции после чтения Евангелия произносится проповедь-*гомилия*, тогда как в других храмах имеется традиция произнесения проповеди во время причащения духовенства в алтаре.

В большей мере, чем Церкви Запада Византийская Церковь сохранила принцип *lectio continua*[30].

---

[27] Ср.: Th. Maas-Ewerd: *Fürbitten. Inhalt und Form nach den Normen des II. Vatikanums*. In: BiLi 39 (1966) 140–157.

[28] Ср.: C. Kucharek: *The Byzantine-Slav Liturgy of St. John Chrysostom. Its Origin and Evolution*. Allendale 1971, 413 и сл.

[*] *Прокимен* (греч. προκείμενον, букв. «предлежащий [стих]») — стихи из Псалтыри в византийском богослужебном обряде, произносимые перед чтением из Апостола за обедней и Евангелия за утреней. По функции и содержанию прокимен отчасти соответствует *graduale* дореформенной Римской Мессы, но градуал выпевался не до, а после (первого) чтения из Св. Писания. — *Прим. перев.*

[29] Относительно таблиц-расписаний воскресных чтений и Евангелий ср.: Kucharek, *Liturgy* 443 è 422.

[30] Ср.: IGMHM 34.

В Литургию Слова Византийской Церкви входят после чтения из Евангелия или гомилии еще Сугубая ектения, Молитва об оглашенных, после чего совершается их «отпуст» (удаление из храма).

Б. Мозарабская Литургия

Мозарабская Литургия в рядовом случае знает три чтения: из Пророков (Ветхого Завета), из Апостола (Новый Завет) и из Евангелия. В постное время, однако, чтений бывает четыре, поскольку ветхозаветное чтение разделяется на чтение из премудростных (*lectio sapientialis*) и из исторических книг (*lectio historica*). Все чтения содержатся в «Liber Commicus». В Пасхальное время ветхозаветные пророчества заменяются чтениями из Откровения Иоанна Богослова[31].

Принцип *lectio continua* в значительной мере сохраняется. За чтением из Пророков (или за чтением из исторических книг Библии во время Поста), как в римском *graduale* или в амброзианском *psalmellus'e*, следует псалмодия, которая по средам и пятницам пяти постных седмиц замещается песнями-*плачами*, а по дням памятей мучеников — текстами из Мартирология. В этом случае прибавляется часть песни хваления трех отроков в пещи огненной[32].

Литургия Слова по чтении Евангелия или после проповеди завершается хвалами-*laudes*, представляющими собой часть псалма, обрамленную пением *аллилуия*, причем, как и в Римской Литургии, пение *аллилуия* отменяется на покаянное время Поста. Песнопения перед чтением Евангелия Мозарабская Литургия не знает.

С. Амброзианская Литургия

Литургия Слова Амброзианской Мессы соответствует Римской Литургии: первое чтение — из Ветхого Завета, далее респонсорный псалом, второе чтение — из Нового Завета, затем *аллилуия* или аккламация перед Евангелием в постный период, причем и то и другое называется «canto al Vangelo» («пение перед Евангелием»). После Евангелия исполняется особое песнопение — «dopo il Vangelo».

Что касается Миланского лекционария, то он обозначен как «Амврозианское дополнение к Римскому лекционарию»[33]. Соответ-

[31] Ср.: IGMHM 35–37; MHM 64 рубрика №. 10.
[32] Ср.: IGMHM 38.
[33] Ср.: Lezionario Ambrosiano, Milano 1976, VII: «Il presente Lezionario, che si deve

ственно имеется много схожего с римским порядком чтений. Особенностью является благословение чтеца священником.

Непосредственно за гомилией следует Молитва верных («preghiera universale o dei fedeli»*).

После прошений всегда бывает священническая «Молитва на завершение Литургии Слова», и после этого начинается Евхаристическая Литургия и преподается целование мира[34].

Литература

A. Adam: *Die Meßpredigt als Teil der eucharistischen Liturgie.* In: Th. Maas- Ewerd / K. Richter (Hgg.): Gemeinde im Herrenmahl, 242–250.

B. Capelle: *L'introduction du symbole à la messe.* In: его же: Travaux liturgiques III. Louvain 1967, 60–81.

H. Denis: *La prie2re universelle.* In: MD 21 (1965) 140–165.

B. Fischer: *Sequenzen und Tropen.* In: R. Berger / K. H. Bieritz u.a.: GdK 3: *Gestalt des Gottesdienstes.* Regensburg 2. Aufl. 1990, 199–201.

A. A. Häußling: *Akklamationen und Formeln:* GdK 3, 220–239.

H. de Lubac: *Credo. Gestalt und Lebendigkeit unseres Glaubensbekenntnisses.* Einsiedeln 1975.

Th. Maas-Ewerd: *Vom Pronaus zur Homilie. Ein Stück «Liturgie» in jüngster Geschichte und pastoraler Gegenwart.* Eichstätt – Wien 1990.

J. B. Schneider: *Die Geschichte der katholischen Predigt.* Freiburg – Basel – Wien 1969.

L. Delia Torre: *«Oratio fidelium». Una preghiera dell'Assemblea.* In: Rivista liturgica 52 (1965) 46–66.

---

più propriamente caratterizzare come un 'Supplemento ambrosiano' ai volumi del Lezionario Romano...»

* «Всеобщая молитва или Молитва верных». — *Прим. перев.*

[34] Эта молитва совершается также и тогда, когда сами прошения не говорятся; ср.: MA, Principi e Norme 45: «Terminate le intenzioni della preghiera universale, il sacerdote dice l'orazione a conclusione della liturgia della parola. Essa non va mai omessa, anche quando si tralasciasse la preghiera universale».

3.6

ПРИГОТОВЛЕНИЕ ДАРОВ

3.6.1 *Офферторий**: «жертвоприношение» или «приношение даров»?

«Глагол offerimus** нельзя переводить в том смысле, как если бы в хлебе и вине состояла Жертва Мессы»[1]. *Offerre* и *oblatio**** хлеба и вина следует понимать только и исключительно как приношение да-

* Как известно, в дореформенном Римском Миссале служение Евхаристии, или Литургии верных, — имелось и показательное название «Месса *Жертвы*» — начиналось с *Оффертория*. Офферторий — по сути «*даро*приношение» (т.е. принесение даров ради освящения), но по буквальному смыслу слова (поскольку существительное производно от глагола *offero* «приносить в жертву») — «*жертво*приношение». В давние времена «пожертвованные» для Евхаристии хлеб и вино реально (в процессии) приносили к алтарю представители прихода, и эта «жертва» принималась служащим священником или диаконом. О том, что за Мессой совершается «жертвоприношение» от лица общины, говорилось далее в молитве священника с призыванием Св. Духа (*...et sic fiat sacrificium nostrum in conspectu tuo hodie, ut placeat tibi, Domine Deus;* «... да предстанет наша жертва пред лицем Твоим и да будет благоприятна Тебе, Господи Боже») и в священнической молитве призывания благословения Божия на Дары (*...et benedic hoc sacrificium...* «...и благослови сию жертву...»). В рубриках современного Римского Миссала об Оффертории читаем: «Желательно, чтобы верные принимали участие, принося хлеб и вино для совершения Евхаристии или другие пожертвования для нужд Церкви и бедных» [Чин Мессы: 26]. И действительно, во время Оффертория производится сбор денежных пожертвований, которые затем приносятся к алтарю (символически — в *жертву* Богу). — *Прим. перев.*

** Глагол *offero* (с его формами *obtuli, oblatus* [ср. *облатка*], offerre) среди своих значений имеет и «приносить в жертву» (ср. offerendum «жертвенный дар»). В приведенной здесь форме будущего времени глагол был представлен в дореформенном Римском Миссале в молитве священника при возношении вина: *Offerimus tibi, Domine, calicem salutaris...* (букв. «Приносим в жертву Тебе, Господи, Чашу спасения»). — *Прим. перев.*

[1] E. J. Lengeling: *Die neue Ordnung der Eucharistiefeier. Allgemeine Einführung in das römische Meßbuch. Endgültiger lateinischer und deutscher Text, Einleitung und Kommentar.* Münster 2. Aufl. 1971 (Lebendiger Gottesdienst 17–18), 220.

*** *Oblatio* (полная форма: *sacra oblatio*) — букв. «приношение (в жертву)», за-

ров, тогда как Жертва Церкви, о которой говорится в Евхаристической молитве, означает «нечто фундаментально другое»[2].

Соответственно обновленный Миссал (АЕМ 48) возводит приготовление Даров исключительно к установлению Христа, за Тайной вечерей сказавшего: «accepit panem et calicem»*. К сожалению, в прошлом «подобная исконная точка зрения на приготовление Даров в сознании верующих отошла на задний план и даже утратилась». Такое произошло «в ходе развития состава Мессы и по мере появления новых сопровождающих молитв, особенно когда служение Евхаристии стало Приватной Мессой, а религиозные намерения сместились с ликующего похваления искупления на принесение верующими за себя примиряющей и спасительной Жертвы (с ее предназначением-*аппликацированием*** на текущие нужды)»[3].

И всё же главная причина, почему исконное скромное приношение предметов, необходимых для совершения Евхаристии, превратилось в сложный обряд приготовления Даров, кроется в другом.

Она состоит в том, что уже свв. Отцы ранней Церкви, говоря об искупления мира Иисусом Христом, в своей полемике сделали акцент на антигностическом и антиспиритуалистическом аспектах: «Небесный дар имеет земное начало; он происходит от земных "первенцев творения"»[4]. На самом деле, Тертуллиан и Киприан называют «жертвой» все дары, приносимые верующими к Мессе, — а это были не только хлеб и вино, но также вклады на пользу Церкви и для бедных. Все дары, с данной точки зрения, входят в евхаристический жертвенный порыв Христа к Богу-Отцу, а Церковь, Его мистическое Тело, возносит и свою жертву. В великое Благодарение-*Евхаристию* Бога-Отца, совершаемое Главой Церкви Христом, способен войти и отдельный член Церкви: тогда он приносит себя и то, чем обладает, т.е. принадлежащий ему «свой» мир. Этот мир в таком случае входит во всеобъемлющее возношение («анафору») тварной природы, включающейся в триединую Жизнь Божию. Лишь в данном

тем «Жертва за Мессой», «Евхаристическая Жертва». — *Прим. перев.*

[2] Joh. H. Emminghaus: *Die Messe. Wesen, Gestalt, Vollzug. Durchgesehen und überarbeitet von Th. Maas-Ewerd.* Klosterneuburg 5. Aufl. 1992, 240 и сл.

* «Примите хлеб и чашу». — *Прим. перев.*

** *Applicatio missae* — определение намерения человеком, который «приносит жертву» за Мессой (или «заказывает» Мессу) ради получения определенного благодеяния [Тышкевич: 15]. — *Прим. перев.*

[3] Berger, *Gabenbereitung* 264 и сл.

[4] Jungmann, MS II, 4.

смысле, согласно свв. Отцам, можно говорить о «жертвовании»: не в смысле языческой материальной жертвы, в которой якобы нуждается божество, а в смысле вознесения всего мира человеком при посредстве Главы Церкви Христа в жизненную полноту Триединого Бога[5].

В аспекте обрядового оформления приготовления Даров Восток и Запад пошли разными путями.

В североафриканской Литургии шествие верующих с Дарами было наиболее тесно связано с евхаристической Жертвой: верующие сами возлагали свои жертвы прямо на алтарь.

В Риме Папа, вкупе со свитой, собирал дары от верующих, и из их количества лишь малая часть поступала на алтарь, а подавляющая часть остатка предназначалась для клириков и для бедных. «Семь серебряных алтарей» Латеранской базилики понимались как столы, на которые соответственно семи диаконам** Рима возлагались дары. Клаузер даже полагает, что появление в храмовом помещении расширенной поперечной части связано с тем, что для установления этих «алтарей» требовалось место[6].

Согласно чину Римо-франкской Литургии, после пения Символа веры составлялась процессия с дарами, в ходе которой верующие в строгом порядке приносили свои дары к алтарю. Наряду со многими прочими предметами, — даже предметами роскоши и недвижимостью (в виде дарственных грамот), — приносили также хлеб и вино. Хлеб, однако, после перехода к практике пресных облаток к освящению уже не предназначался.

Начиная с XI в. денежные пожертвования выступили на первый план, вследствие чего народное дароприношение, как предназначенное именно для Евхаристии, постепенно всё больше утрачивало свою

---

[5] Ср.: Kunzler, *Porta Orientalis*, 3.Versuch, Kap. 1–3, S. 299–397.

** Имеются в виду диаконы, поставленные апостолами, чтобы им «заботиться о столах». Ср.: «В эти дни, когда умножились ученики, произошел у Еллинистов ропот на Евреев за то, что вдовицы их пренебрегаемы были в ежедневном раздаянии потребностей. Тогда двенадцать Апостолов, созвав множество учеников, сказали: нехорошо нам, оставив слово Божие, пещись о столах. Итак, братия, выберите из среды себя семь человек изведанных, исполненных Святаго Духа и мудрости; их поставим на эту службу, а мы постоянно пребудем в молитве и служении слова. И угодно было это предложение всему собранию; и избрали Стефана, мужа, исполненного веры и Духа Святаго, и Филиппа, и Прохора, и Никанора, и Тимона, и Пармена, и Николая Антиохийца, обращенного из язычников; их поставили перед Апостолами, и сии, помолившись, возложили на них руки» (Деян 6, 1–6). — *Прим. перев.*

[6] Ср.: Jungmann, MS II, 11.

наглядность и свое значение. Дошло до того, что в определенные праздники были введены обязательные пожертвования верующих, ничем не отличающиеся от заурядного налога.

На византийском Востоке связь народного дароприношения с Литургией изначально была не столь прочной, как на Западе. Там верующие передавали свои дары перед началом Литургии Слова, что привело к появлению сложного ритуала приготовления Даров (за проскомидией), которая, обладая богатой символикой, и сегодня совершается на жертвеннике («протезисе»). С жертвенника в начале Литургии верных приготовленные Дары на «Великом Входе» переносятся на алтарь. Согласно византийским истолкованиям Литургии, проскомидия представляет собой нечто намного большее, чем приготовление всего необходимого для совершения Евхаристии. Расположение вынутых частиц на *патене* («дискосе»)[*] вокруг Агнца, символизирующего Христа, символизирует собранную вокруг Господа Церковь святых, живых и умерших[7].

3.6.2 «Плоды земли и человеческих трудов»

Начиная с эпохи Каролингов, не раньше, на Западе для служения Евхаристии употребляется пресный (бездрожжевой) хлеб[**]. Если согласиться, что последняя вечеря Иисуса Христа с учениками была Пасхальной трапезой, то Господь, воспоминая исход из Египта, безусловно, использовал бесквасные хлебы, или *опресноки* («мацу»).

Правда, на протяжении первого тысячелетия христианской эры этой подробности не придавали значения: на Западе, как и на Вос-

---

[*] *Патена* — блюдо (обычно из серебра или золота), на которое кладется хлеб, предназначенный для Евхаристии. Когда-то патена была объемистой и могла вместить хлебные караваи; ныне в практике Католической Церкви она имеет небольшой размер. *Дискос* у православных несколько больше; он обычно имеет ножку. — *Прим. перев.*

[7] Ср.: M. Kunzler: *Insbesondere für unsere allheilige Herrin.* Der *Axion-estin*-Hymnus als Zugang zum Verstandnis des *prosferein hyper* im Heiligengedächtnis der byzantinischen Chrysostomos-Anaphora. In: A. Heinz / H. Rennings (Hgg.): *Gratias agamus*-Studien zum eucharistischen Hochgebet (FS Fischer). Freiburg – Basel – Wien 1992, 227–240. 235 и сл.

[**] Под терминологическим выражением *бесквасный хлеб* (или *пресный*, или *бездрожжевой* хлеб, или *опресноки*) понимается хлеб, когда при приготовлении теста не употребляются для закваски дрожжи. — *Прим. перев.*

токе, для Евхаристии приносили «обычный», т.е. *квасной*, хлеб. Амвросий Медиоланский свидетельствует, что хлеб, приносимый верующими в жертву в процессии с дарами, был именно «обычным хлебом» («panis usitatus»)[8].

Постепенно, однако, этот хлеб стал всё больше и больше отличаться от обычного; приносить к алтарю стали лишь те его сорта, которые считались праздничными.

Соответственно хлеб, предназначенный для Евхаристии, и называться стал по-иному. В аспекте жертвоприношения его называли *облатой* или *облаткой* (*oblata, oblatio*; этому наименованию на Востоке и до сих пор соответствует термин «просфора»*). Кроме того, в эпоху Каролингов вошел в употребление термин *гостия* (hostia**), указывающий на заместительную роль хлеба по отношению к ветхозаветному жертвоприношению животных. Наконец, со времени Папы Григория Великого (590–604) евхаристический хлеб известен также под именем «corona» — это была толщиной в руку замкнутая в круг плетенка, внутренность которой также могла заполняться. По распространенному обычаю, на круглых хлебах насечками изображались кресты; согласно античной традиции, на них также могли помещаться рисунки или надписи[9].

Отсюда просфора византийцев и до сих пор имеет оттиснутое изображение, покрывающее ту часть жертвенного хлеба, которая при приготовлении Даров как «агнец» вырезается с помощью «святого копия». С помощью печати на просфоре оттискивается крест, над и под перекладиной которого идут буквы: IC-XC-NI-KA «Иисус Христос побеждает»[10].

В IX в. на Западе появилась тенденция употреблять для служения Евхаристии бесквасные хлебцы (опресноки). Она окончательно возобладала лишь в середине XI в.

Длительное время Восток и Запад не протестовали против различных видов Евхаристического хлеба, но постепенно «опресноки» стала темой взаимной полемики. Полемика не стихала длительное время, пока на стремившемся к унии Ферраро-Флорентийском Собо-

---

[8] De sacramentis 4,14 — ed. Schmitz 142: «Tu forte dicis: “Meus panis est usitatus”. Sed panis iste panis est ante verba sacramentorum».

* Букв. «приношение». — *Прим. перев.*

** Букв. «жертвенное животное», обычно «агнец». — *Прим. перев.*

[9] Ср.: Berger, *Naturelemente* 260 и сл.

[10] Ср.: Onasch, статья «Prophore» 314–316; Kallis 18–20.

ре (1438–1445) не было провозглашено, что оба традиционных вида Евхаристических хлебов одинаково приемлемы.

Появление бесквасных, заранее имеющих точную форму гостий не в последнюю очередь производно от модификации Мессы на Западе. Действительно, когда принесение хлебов общиной ушло в прошлое, Евхаристические хлебцы стали выпекать только в монастырях. С XII в. стали приготовлять, наряду со «священнической гостией», (для того небольшого количества дней, когда причащался народ) «частицы» величиной с монету.

Латинское наименование «гостия» — как и греческое наименование «агнец» — предвосхищает Евхаристическое событие и указывает на Христа как на Жертву Живую.

Со временем «преломление хлеба» стало практиковаться только над «священнической гостией»; оно утратило свое былое литургическое значение. Акценты в благочестии сместились на наблюдение за Евхаристией, а это в свою очередь привело к тому, что гостия стала выпекаться чисто белая, чтобы ее всем хорошо было видно при вознесении-*элевации* хлеба и при помещении его в дароносицу-*монстранцию*. Гостия перестала быть похожей на настоящий хлеб.

Обновленный Миссал (см. НАЕМ 282–283), храня верность западной традиции употребления бесквасных хлебов, тем не менее вносит поправки: гостия по форме должна быть узнаваема как хлеб; ее следует выпекать таким образом, чтобы священник за общинной Мессой имел возможность разломить её на части. Таким образом, теперь, пусть и не слишком отчетливо, но всё же видно, что причастники за Мессой вкушают от одного и того же хлеба.

«Вино для служения Евхаристии должно быть "натуральным", "от плода виноградного" (ср. Лк 22, 18), т.е. к нему не должны примешиваться инородные вещества» (AEM 284). Обычай разбавления вина водой, вероятно, восходящий к греческой, а не в еврейской традиции, всё же, по свидетелству Юнгманна[11], был распространен в Палестине времен Иисуса Христа.

В гностических кругах за Евхаристией употребляли чистую воду, и, возражая против этого, святитель Киприан* ссылался на символику смешивания воды и вина — она говорит о связи Христа со

[11] Ср.: MS I, 48 и сл.

* *Киприан* (ок. 201–258), еп. Карфагенский, священномученик, — христианский апологет. — *Прим. перев.*

своим народом[12]. С другой стороны, радикальные монофизиты за Евхаристией употребляли чистое вино, поскольку в примешивании воды усматривался символ непризнаваемого ими единства обеих природ во Христе Иисусе.

На Православном Востоке количество примешиваемой воды всегда было большим, тогда как на Западе, начиная с высокого средневековья, с помощью ложечки к вину прибавляли ради символики всего несколько капель.

3.6.3 Молитвы приготовления Даров

Первоначально возложение свв. Даров на алтарь проходило в тишине. Лишь в Галлии в IX в. впервые появляются зачатки молитв приношения, имевшие характер прошений. В них подчеркивалось, что имеет место именно народное приношение, а также излагались намерения (интенции) жертвователей.

В этом Юнгманн усматривает аналогию византийской проскомидии, когда вынимаются и в твердо установленном порядке полагаются вокруг Агнца частицы просфор в честь Богоматери и различных святых, а также за живых и усопших[13].

В противоположность этому на Западе был составлен ряд священнических молитв приношения, которые по своей структуре несколько похожи на молитвы Римского Канона, что их даже и называли «Малым Каноном»: «Первоначальный обряд приготовления Жертвы усвоил себе наиболее важные отличительные признаки канона, а именно: oblatio-*приношение* (Suscipe*, Offerimus**), эпиклезу

[12] Cyprian, Ep. 63,13–CSEL 3/2, 711: «Nam si vinum tantum quis offerat, sanguis Christi incipit esse sine nobis. Si vero aqua sit sola, plebs incipit essâ sine Christo». В виде намеков представлено уже у Иринея Лионского; см.: Adv. haer. V,1,3 — SChr 153, 26 и сл.

[13] Ср.: MS II, 53–56; Kallis 18–39.

* Имеется в виду священническая молитва возношения хлеба-*гостии* *Suscipe, sancte Pater* («Святый Отче, Всемогущий Вечный Боже, прими сию непорочную жертву [*hostiam*]...»). Молитва содержится в Миссале Тридентского Собора. См. [Schott: 393]. — *Прим. перев.*

** Имеется в виду священническая молитва возношения вина *Offerimus tibi, Domine* («Возносим Тебе, Господи, в Жертву Чашу Спасения...»). См. [Schott: 394]. — *Прим. перев.*

(*Veni, Sanctificator**), анамнезу и intercessio-*предстательство* (*Suscipe, Sancta Trinitas***)»[14].

Чтобы избежать недоразумений относительно места и значимости этих молитв возношения, в обновленном миссале «Малый Канон» заменили новыми молитвами, соответствующими иудейским застольным благословениям (*berakoth*). Подобные благословения, весьма вероятно, были произнесены самим Иисусом Христом за Его последней трапезой. Они лучше и недвусмысленнее выражают духовность общины, чем «Малый Канон»: дары земли и человеческого труда всегда остаются также Дарами Бога, который и должен похваляться за Его благость. Дары возносятся пред Его Лице, чтобы им стать в евхаристической Жертве «Хлебом жизни» и «Питием спасения».

Обычно эти молитвы, равно как и речение при смешивании воды и вина произносятся тихо. В немецком Миссале в этот момент расширяется активное участие общины, поскольку разрешено, чтобы молитвы над хлебом и вином произносились громко, а община отвечала кратким благословением-*бераха*: «Благословен еси, Господи Боже наш, во веки веков».

Из Миссала 1570 г. воспринято, но помещено в другом месте тихо говоримое священником прошение о принятии Богом Жертвы, — эта молитва основана на стихах Дан 3, 39 и сл., и она имеет такой же покаянный характер, как и последующее омовение рук.

3.6.4 Каждение приготовленных Даров и омовение рук священником

Раньше каждение приготовленных Даров предписывалось лишь за торжественными богослужениями, но теперь над ними можно кадить за любой Святой Мессой. «Этим свидетельствуется, что Дары Церкви и Ее молитва, как кадильный дым, прямо подымаются пред

* Имеется в виду священническая молитва призывания благословеня Божия на жертвенные дары — *Veni, Sanctificator, omnipotens aeterne Deus* («Приди, о Освятитель, Всемогущий Вечный Боже...»). См. [Schott: 395]. — *Прим. перев.*

** Имеется в виду священническая молитва жертвования (обращенная к Пресв. Троице) — *Suscipe, Sancta Trinitas, hanc oblationem* («Пресвятая Троице, приими сей дар Жертвы...»). См. [Schott: 397]. — *Прим. перев.*

[14] J. Hermans: *Die Feier der Eucharistie, Erklärung und spirituelle Erschließung.* Regensburg 1984, 218, прим. I9.

Лице Божие. После этого диакон или алтарник может покадить священнику и народу» (AEM 51).

В Риме было принято курение ладаном в стационарных курильницах, но ношение ладана в кадильницах было известно лишь при Входе, во время процессии с Евангелием и при Выходе служа́щих, но и тогда не совершалось действий, сейчас нам известных под именем каждения. Раскачивание кадильницы перед Дарами — это «плод литургического развития в эпоху Каролингов»; особые молитвы при этом не были перенесены в обновленную Литургию.

Юнгманн усматривает в каждении Даров, а также алтаря, служа́щего священника, алтарников и народа «усиленное повторение молитвы "Veni, Sanctificator"[15], т.е. молитвы из "Малого Канона", имеющей характер ярко выраженной эпиклезы. Тем самым каждение находится в духовной близости к византийскому благословению кадильницы, обряду, входящему в проскомидию и придающему окраску эпиклезы не только этой части Литургии, но и любому каждению за богослужением: "Фимиам Тебе приносим, Христе Боже наш, как благоухание духовное, который приняв на (*превыше-*)небесный Свой жертвенник, ниспошли нам благодать Всесвятого Твоего Духа"*»[16].

«После этого священник омывает руки; таков знак стремления ко внутренней чистоте» (AEM 52). Внешние омовения, выражающие моление о внутреннем очищении, — это часто встречаемый религиозный феномен (ср., например, ритуальные омовения у иудеев и мусульман). Связь между омовением рук и утренней молитвой обнаруживается уже в описании церковного чина у Ипполита Римского[17].

Соответственно в обрядах омовения рук за Литургиями всегда на первый план выдвигается его символическое значение. Уже по этой причине нельзя согласиться с тем, что омовение рук вытекает из практики принятия даров от народа и каждения над ними, якобы представляя собой обычное смывание грязи. Действительно, омовение рук

---

[15] Ср.: MS II, 89–95.

* См. Православное богослужение: 74. В церковно-славянской версии: «Кадило Тебе приносим, Христе Боже наш, в воню́ благоухания духовнаго, еже прием в пренебесный Твой жертвенник, вознисполи нам благодать Пресвятаго Твоего Духа». — *Прим. перев.*

[16] Kallis 30–32; Ср.: M. Kunzler: *Gnadenquellen. Symeon von Thessaloniki († 1429) als Beispiel für die Finflußnahme des Palamismus auf die orthodoxe Sakramententheologie und Liturgik.* Trier 1989 (TThSt 47), 233 и сл., 313 и сл.

[17] TradAp. 41 — ed. Geerlings 298f.

удержалось после того, как прекратились народные приношения, и оно соблюдается в тех случаях, когда не употребляется кадильница.

Юнгманн увязывает омовение рук в данной части Мессы со стремлением (при совершении каждого шага, подводящего к центральному событию Евхаристии) также и внешним обрядом выразить моление о внутренней чистоте. Вот почему во многих местных традициях омовения рук за Мессой совершались неоднократно[18].

Первоначально омовение рук проходило в тишине, но в Миссале 1570 г. в качестве сопровождающего пения предписываются стихи псалма (25, 6–12). Они представляют собой, собственно, заверения псалмопевца в том, что он неповинен. В новом Миссале вместо них предписан стих Пс 51, 4*, содержащий истинное прошение о прощении и подхватывающий мотивы омовения и очищения.

3.6.5 Orate, fratres («Молитесь, братья и сестры»)

Согласно Ленгелингу (*Lengeling*), призыв к молитве *Orate, fratres*** представляет собой «древнейшее, сохранившееся от до-Каролингской эпохи включение в Римский чин Мессы фрагмента из галликанского источника». В ходе Литургической реформы этот призыв планировалось вычеркнуть; но тем не менее в обновленной Мессе он остался на своем месте[19].

После того, как служáщий священник, по старой практике, подкладывал собственный дар к жертвенным дарам клира и народа, он возносил и за себя тихую молитву. Отсюда звучащая по-клерикальному формулировка: *ut meum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat* «дабы моя и ваша жертва была угодна». Ответ общины: *Suscipiat**** происходит из Италии, и он был воспринят в Миссал 1570 г. Когда-то ответ говорили только алтарники, да и то приглушенным голосом,

[18] Ср.: MS II, 97–101.

* «Омой меня, Господи, от беззакония моего / и от греха моего очисти меня». — *Прим. перев.*

** Полный текст: «Молитесь, братья и сестры, / дабы моя и ваша жертва / была угодна Богу Отцу Всемогущему». — *Прим. перев.*

[19] Lengeling, *Die neue Ordnung* 225.

*** Полный текст: «Да примет Господь эту жертву из рук твоих / во хвалу и славу имени Своего, / ради блага нашего и всей Церкви Своей Святой». — *Прим. перев.*

но сторонники Литургического движения увидели здесь возможность повысить роль народа за Мессой и стали требовать, чтобы *Suscipiat* произносила вся община.

Этот молитвенный возглас ныне считается введением к Евхаристической молитве, аналогично *Oremus* («Помолимся») тех молитв, к которым призывает предстоятель.

В переводах Римской Литургии на родные языки молящихся предусматриваются варианты. В немецком миссале сочетание *Orate, fratres с Suscipiat* — это всего лишь первая из трех возможных форм: во-вторых, призыв к молитве и ответ на него могут быть исключены вовсе; в-третьих, они могут быть заменены формой *Lasset uns beten* («Помолимся»).

3.6.6 Молитва над Дарами

«Молитва над Дарами (*oratio super oblata*) завершает приготовление Даров. В ней подытожено содержание и значение действа — приготовления как Даров, так и общины. В ней совершается — богословски вполне состоятельный и ровный — переход к Евхаристической молитве»[20].

Подытоживающий характер Молитва над Дарами разделяет с другими молитвами, совершаемыми предстоятелем, — с Молитвой дня и с Заключительной молитвой.

Как ни удивительно, в Империи франков в середине VIII в. *Oratio super oblata* (молитву, которая, естественно, всегда произносилась громко) стали читать тихо («тайно») и превратили в «secreta». Конец такой практие был положен только в литургической реформе II Ватиканского Собора. Теперь предписано ее громкое прочтение. Возвращено также и старое наименование молитвы.

Истоки старой практики Юнгманн[21] усматривает во влиянии галликанских обычаев, восточного обряда, а также, возможно, и языческой античности: в Галлии и за Мозарабской Литургией во время

[20] Emminghaus 243; ср. также: AEM 53.

[21] MSII, 115 и сл. Такова Входная песнь Литургии верных по чину ап. Иакова (на Литургии Василия Великого исполняется Великим Постом [в Великую Субботу]). Русифицированную версию см. [Православное богослужение, вып. 3, 87]. — *Прим. перев.*

процессии с дарами господствовало, ради тайной молитвы, священное молчание. Например, в греческой Литургии по чину ап. Иакова певцы также призывают: «Да молчит всякая плоть человеческая»*, а в этом время священник совершает тайную молитву[22].

Итак, ныне громко произносимая предстоятелем Молитва над Дарами вернула себе старое предназначение быть подытоживанием той части Мессы, когда приготовляются свв. Дары. Как молитва-*oratio*, она своей собственной структурой соответствует другим молитвам предстоятеля, пусть и не столь строго как Молитва дня. Завершение Молитвы — проще, поскольку в нем опущено именование Христа Сыном Божиим и нет формулы «во веки веков».

В современном Миссале содержится примерно 100 Молитв над Дарами, и из них 60 не были представлены в Миссале 1570 г. Бóльшая часть заимствована из древних сакраментариев, тогда как часть других представляет собой новые композиции из фрагментов этих сакраментариев, а оставшаяся часть или взята из патристической литературы или полностью составлена заново[23].

3.6.7 Приготовление Даров в служении Евхаристии в других христианских обрядах

А. Византийская Литургия

В служении Евхаристии по византийскому обряду затруднительно говорить о Приготовлении Даров в обычном смысле слова, поскольку оно состоялось за проскомидией (на жертвеннике [*протезисе*] в левой части алтаря за иконостасом) еще до момента, как община собралась на Литургию[24]. Если за Римо-Западной Мессой после Приготовления Даров сразу начинается Евхаристическая молитва, то за византийской Евхаристией анафоре предшествуют еще различные молитвы и обряды, но их лишь с натяжкой можно обозначить как «Приготовление Даров».

---

[22] Ср.: F. E. Brightman: *Liturgies Eastern and Western.* Oxford 1896, I, 41.

[23] Ср.: Hermans 227 и сл.

[24] О современном уставе весьма сложно построенной Проскомидии с ритуальным приготовлением частиц Хлеба и многочисленными знаменательными действиями ср.: Kallis 18–39. Относительно истории происхождения Проскомидии ср.: Kucharek, *Liturgy* 254–324.

К ним относятся Молитвы верных, остаточные формы Всеобщей молитвы («прошений»), которая когда-то имела место перед отпустом (удалением) оглашенных[25]. Затем совершается «Великий Вход»: приготовленные Дары поднимаются с жертвенника и торжественно переносятся через храм и Царские Врата иконостаса на престол. При этом хор поет «Херувимскую песнь», а ей предшествует длительная Подготовительная молитва священника[26]. После этого произносятся еще одна ектения и молитва приношения свв. Даров, совершается целование мира и поется Символ веры.

Б. Мозарабская Литургия

Часть Литургии, посвященная приготовлению Даров, начинается с *Sacrificium*'а, соответствующего Римскому *Offertorium*'у или амброзианскому *Offerenda*. Здесь в Миссале в явном виде упоминается имеющая место процессия верующих с Дарами к алтарю[27]. После тайной Молитвы священника над Дарами, каждения алтаря и совершаемого в молчании омовения рук священник и диакон направляются к седалищу, с которого священник, встав, говорит общине верующих «oratio admonitionis»*. Эта молитва должна сконцентрировать помышления общину на совместные нужды, так что в Мозарабском Миссале обнаруживается аналогия прошениям за Мессой Великой Пятницы[28].

После призыва к молитве «Oremus» и аккламации общины «Hagios, Hagios, Hagios, Domine Deus, Rex aeterne, Tibi laudes et gratias»** начинается чтение диптихов, выражающее единство всей Церкви[29]. Чтение диптхов прерывается молитвой-oratio, называемой «Alia», которая соответствует *Oratio super oblata* Римской Мессы[30]. Чтение диптихов завершается молитвой «Post Nomina». Затем говорится Переменная молитва; произносится формула на перенесение и благосло-

[25] Ср.: Kucharek, *Liturgy* 473 и сл.

[26] Ср.: Kallis 96–108; Kucharek, *Liturgy* 477–484, 490–503.

[27] Ср.: IGMHM 39.

* «Молитва предостережения». — *Прим. перев.*

[28] Ср.: IGMHM 43.

** «Свят, Свят, Свят, Господи Боже, Царю превечный, Тебе [подобают] хвалы и благодарения». — *Прим. перев.*

[29] Ср.: IGMHM 46–51.

[30] Ср.: IGMHM 52–53.

вение общины, говоримая с распростертыми руками; после чего диакон призывает к целованию мира («Signum Pacis»), которое и совершается. Целование мира сопровождается пенем «Cantus ad Pacem»[31].

B. Амброзианская Литургия

Евхаристическая Литургия начинается с целования мира, а за ним имеет место приготовление Даров. В Миссале приведена формула благословения, преподаваемого священником верующим, которые во время процессии с пожертвованиями подходят к алтарю, а именно: «Ti benedica il Signore con questo tuo dono»*. Гимн «Canto all'offertorio» сопровождает процессию с дарами. Молитвы Миланской Литургии на приготовление Даров могут быть заменены аналогичными молитвами Римской Мессы[32]. Приготовление Даров завершается молитвой «Sui doni»**. Затем следует Никео-Царьградский Символ веры, но если за Мессой совершается обряд крещения, то он заменяется Апостольским Символом веры[33].

Литература

J. Baumgartner: *Vom Sinn der Gabenkollekte.* In: HID 32 (1978) 97–104.

J. Baumgartner: *Geldspende im Gottesdienst?* In: Schweizerische Kirchenzeitung 153 (1985) 209–211.

R. Berger: *Die Wendung «offerre pro» in der römischen Liturgie.* Münster 1965 (LQF 41).

R. Berger: *Gabenbereitung und Gabengebet.* In: Th. Maas-Ewerd / K. Richter (Hgg.): Gemeinde im Herrenmahl, 264–271.

R. Berger: *Naturelemente und technische Mittel.* In: R. Berger / K. H. Bieritz u.a.: Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Bd. 3: Gestalt des Gottesdienstes. Regensburg 2. Aufl. 1990, 249–288.

H. Capelle: *Charité et offertoire: Travaux Liturgiques II,* 222–235.

L. Cornet: *Nouvel offertoire et Berakoth.* In: Questions liturgiques 59 (1978) 97–111.

---

[31] Ср.: IGMHM 55–56, MHM 69–71.

* Дословно: «Тебя благославляем с этим даром Твоим». — *Прим. ред.*

[32] Ср.: MA 807–809, MA Prinicipi e Norme 47–48. Молитвы приготовления Даров Миланской Литургии весьма короткие: «O Padre clementissimo, accogli questo pane (vino), perché diventi il corpo (il sangue) di Cristo, tuo Figlio».

** «Sui doni» — Его дары. — *Прим. ред.*

[33] Ср.: MA Principi e Norme 53, MA 810–812.

A. Härdeling: *Aquae et vini Mysterium. Geheimnis der Erlösung und Geheimnis der Kirche im Spiegel der mittelalterlichen Auslegung des gemischten Kelches* (LQF 57). Münster 1973.

A. Jilek: *Symbolik und sinngerechte Gestaltung der Eucharistiefeier, dargelegt am Beispiel der Gabenbereitung.* In: LJ 38 (1988) 231–248.

J.A. Jungmann: *Die Gebete zur Gabenbereitung.* In: LJ 23 (1973) 186–203.

V. Raffa: *Le orazioni sulle offerte del proprio del tempo nel nuovo messale.* In: EL 84 (1970) 299–322.

H. Reifenberg: *Wasser im Wein? Perspektiven zum gemischten Kelch.* In: Th. Maas-Ewerd / K. Richter (Hgg.): Gemeinde im Herrenmahl, 272–282.

3.7

ЕВХАРИСТИЧЕСКАЯ ВЫСОКАЯ МОЛИТВА (*АНА́ФОРА*)

3.7.1 Понятие «Высокой молитвы»

Центр, средоточие служения Евхаристии образует Евхаристическая Высокая молитва (*Hochgebet*).

Хотя понятие *Высокой молитвы* преимущественно употребляется в связи со служением Евхаристии, всё же род «высоких молитв» не сводится к одной лишь Евхаристической молитве. Высокими молитвами считаются также: *Exsultet* в Пасхальную ночь, посвятительные молитвы при рукоположениях, освящение воды для крещения или благословение вступающих в брак[1].

Существенным элементом Высокой молитвы является восхваление Бога — *berakah*[2]: человек восхваляет Бога за Его искупительные деяния; в них проявила себя вневременная (превосходящая конкретные деяния) искупительная любовь Божия, ныне присутствующая — благодаря перечислению свершившихся искупительных деяний — в литургическом событии. Исходя из этого присутствия, человек, находящийся в скорбях и тяжелых обстоятельствах, испрашивает себе новые спасительные деяния Божии. Но на первом месте всё же всегда стоит восхваление, ибо оно составляет основу для вытекающего из него моления-просьбы.

Восхваление и просьба образуют двоякую основную структуру Высокой молитвы — *анамнезис* и *эпиклезис*. Анамнезис — это

---

[1] Ср.: M. B. Merz: *Gebetsformen der Liturgie*. In: R. Berger / K.H. Bieritz u.a.: Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft Bd. 3: Gestalt des Gottesdienstes. Regensburg 2. Aufl. 1990, 116–120.

[2] Ср. противопоставление еврейской *berakah* и элементов христианской *berakah* за Евхаристической молитвой, о которых упоминает Иустин Философ: Kucharek, *Liturgy* 553 и сл.

восхваляющее воспоминание о Пасхальной тайне, обращенное вспять (даже вплоть до первого акта творения) и продолженное в будущее (даже вплоть до Второго пришествия Господня). Эпиклезис — это прошение о присутствии Христовом и испрашивание Его искупительных деяний, равно как общности с Ним Его Церкви.

В Высокой молитве община, посредством аккламаций, включается в восхваление и прошения предстоятеля[3].

При этом следует помнить, что христианская *бераха* всегда направлена к Богу-Отцу и никогда не направлена прямо к самому́ Христу. Хотя, вследствие антиарианской полемики, и стали особо подчеркивать Божественную природу Бога-Сына и Бога-Св. Духа, всё же в отмеченной орентации христанской *берахи* перемен не было.

В Высокой молитве Церковь, посредством Христа (воспоминая в таинствах Его добровольную Жертву и Воскресение и сама входя в Его Жертву), возносит себя и с собой весь мир к Богу-Отцу. Этот аспект в церквах Востока настолько вышел на первый план, что там Евхаристическая Высокая молитва так и называется —«Анафорой»-*возношением*.

Если на Востоке издавна известно много чинопоследований Анафоры, то в Западной Церкви вплоть до Литургической реформы употреблялся единственно *Canon Romanus* («Римский Канон»). Лишь в ходе реформы появились другие Евхаристические Высокие молитвы. Рядом с ними возвышается — исправленный! — Римский Канон, этот драгоценный памятник многовековой традиции.

Именно в новых Высоких молитвах отчетливо проявилась структура Евхаристической Высокой молитвы, несмотря на сохранение в ней «римского духа» (для отличия от восточных чинов Анафоры, в которых моление развертывается в воспоминание по возможности всех искупительных деяний Божиих).

3.7.2 Структура Евхаристической молитвы

К основной структуре относятся элементы, составляющие суть Евхаристической Высокой молитвы и, кроме того, содержащиеся в других молитвословиях жанра «Высокой молитвы» (ср. AEM 55).

---

[3] Ср.: Meyer, *Eucharistie* 344 и сл.

А. Префация

Если подойти к слову *praefatio* «предисловие, предварение» только на понятийном уровне, то Префация может быть понята как *нечто предпосылаемое* собственно Высокой молитве. Однако, согласно позднелатинскому значению глагола *praefari*, Префацию следует понимать в смысле провозглашения-*прокламации*, громко произнесенного моления «перед» адресатом. Действительно, и после того, как утвердился обычай говорить Высокую молитву тихо, Префацию продолжали произносить громко, и этим она отличалась от дальнейшего хода Высокой молитвы.

На этом фоне появилась неправильная интерпретации Прафации — в смысле предисловия к «собственно» Высокой молитве (якобы говоримой именно тихо)[4]. Но на самом деле Префация является интегральной частью Высокой молитвы, и об этом свидетельствует уже тот факт, что в ней наиболее отчетливо выражено то, что составляет вообще суть Высокой молитвы, а именно — благодарение-*евхаристия*, великое благодарение Церкви с воспоминанием-*анамнезисом* великих деяний Божиих (ср. АЕМ 55а).

Начиная с поздней античности на Западе[5] число префаций всё возрастало: уже в древнейшем Римском сакраментарии (*Leonianum*[*]) насчитывается 267 префаций, большая часть которых назначалась на дни памяти святых мучеников. Юнгманн в этой связи говорит о «центробежных силах», уводивших от центральной темы искупления посредством Христа «к периферии»[6]. В другом сакраментарии (*Hadria-*

---

[4] Ср.: J. Baumgartner: *Die Präfationen: Das eine Mysterium Christi im Spiegel der vielen Mysterien.* In: A. Heinz / H. Rennings (Hgg.): Grarias agamus, 23–43. 26. О префациях вообще ср.: P. Bruylants: *Les préfaces du missel romain.* In: La Maison Dieu 22 (1966) 111–133; A. Dumas: Les préfaces du nouveau missel. In: EL 85 (1971) 16–28.

[5] На Востоке Префация (или, лучше сказать, та часть Евхаристической Высокой молитвы [*анафоры*], которая ближе всего подходит к западной Префации) осталась настолько интегральной составной частью *анафоры*, что никогда не было даже попыток ее замены.

[*] *Leonianum* — «сакраментарий Льва», древнейшая из сохранившихся (в единственной рукописи начала VII в.) книга молитв за Мессой по Римскому чину. Ее составление неосновательно приписывается знаменитому Папе Льву I (или Великому; 440–461), но определенные молитвы всё же действительно могли быть составлены им. В своем большинстве литургический материал восходит к V и VI вв. и является Римским, но он сведен воедино за пределами Рима. Самого́ Канона Мессы в сакраментарии нет. [Cross] — *Прим. перев.*

[6] Ср.: MS II, 148.

*num**) это количество было сокращено до 14 префаций, а в эпоху Каролингов оно уменьшилось и еще на 7 единиц. Декрет епископа Бурхарда Вормского (*Burchard von Worms*; 965–1025)** установил, что префаций должно быть 11 (уже упомянутые 7 и еще 4: Кресту, Посту, Пресв. Троице и Деве Марии). Это число было подтверждено в Миссале Папы Пия V (1566–1572) и продержалось вплоть до литургической реформы II Ватиканского собора. И только лишь в XX появились новые префации[7].

Литургическая реформа пошла по срединному пути между слишком большим числом префаций (что могло привести к опасности периферийного распыления) и тем минимумом, ниже которого уже было бы невозможно соответствовать справедливым пожеланиям разнообразия (особенно в префациях на родных языках верующих)[8].

Современный латинский Миссал насчитывает 82 префации, но их число варьируется в миссалах на народных языках. Поскольку в некоторых префациях есть обратная смысловая связь с евангельским фрагментом, прочитанном на Мессе, появился шанс «видеть в префации переход от благовестия Слова к служению Евхаристии, причем именно на основе сакраментального перепрочтения-*relecture* ветхозаветной перикопы дня. Это позволяет еще теснее сочетать друг с другом обе части Мессы»[9].

Вступительный диалог между предстоятелем и общиной имеет внушительный возраст. Возглас священника «Gratias agamus Domino

---

* *Hadrianum* — «сакраментарий Адриана», книга, посланная ок. 790 г. Папой Адрианом I (772–795) императору Карлу Великому в ответ на его просьбу. Восходит к семейству сакраментариев, по традиции приписываемой Папе Григорию I (590–604), о чем недвусмысленно упомянуто в предисловии рукописи и в сопроводительном письме Папы Адриана. Оригинал не сохранился, но до нас дошла копия 811 или 812 г. Сакраментарий Адриана сыграл большую роль в унификации служения Мессы на Западе. [Cross] — *Прим. перев.*

** Бурхард, епископ Вормса (с 1000 г.), — один из наиболее влиятельных епископов своего времени, составитель авторитетного собрания церковных канонов (Decretum). [Cross] — *Прим. перев.*

[7] В 1919 г. для Мессы за умерших и на праздник св. Иосифа, в 1925 г. на праздник Христа Царя и в 1928 г. на праздник Сердца Иисуса. О Префации Пресв. Троицы на воскресные дни и на рядовые времена церковного года ср.: A. Heinz: *Trinitarische und österliche Aspekte in der Sonntagsfrömmigkeit des Mittelalters*. In: A. M. Altermatt / T. Schnitker / W. Heim (Hgg.): Der Sonntag. Anspruch – Wirklichkeit – Gestalt (FS Baumgartner) Würzburg –Fribourg 1986, 82–98.

[8] Ср.: Papst Paul VI in der Apostolischen Konstitution «Missale Romanum», Kaczynski 1366.

[9] Baumgartner, *Die Präfationen* 26.

Deo nostro» («Возблагодарим Господа Бога нашего») Римской Литургии может быть прослежен вплоть до порядка совершения еврейского *седера**, а ответ «Dignum et iustum est» («Достойно это и праведно») на *седере* же выражал согласие собравшихся с хвалением Бога, совершенным председательствующим.

Точное происхождение призыва «Sursum corda» («Ввысь сердца») и отклика общины «Habemus ad Dominum» («Возносим к Господу») сокрыто в неизвестности, но уже Киприан Карфагенский считал этот диалог существенным для любой христианской молитвы[10]. Такова же точка зрения св. Августина[11]. Ипполиту Римскому известен весьма похожий диалог за т.н. Мессой светов** и за агапой, но он всё же удерживает призыв «Sursum corda» исключительно для служения Евхаристии[12]. В своем ядре этот Вступительный диалог представлен во всех христианских литургиях[13].

Восхваляющий фрагмент Префации относится к Богу-Отцу через Христа, посредством Которого и во Св. Духе Бог-Отец совершает спасение мира. Через воплотившегося Посредника земная община включается в небесную Литургию и подхватывает хвалебное пение небесных сил.

В Византийской Церкви аналогичный мотив просвечивает в «Херувимской песни», по смыслу которой земное собрание воспроизводит невидимое присутствие Небесной Литургии. Соответственно возносимая людьми хвала — это невидимая Литургия Неба, которую совершающая Литургию община делает видимой и слышимой на земле.

Здесь же присутствует и мотив «Sursum corda». Действительно, в гимне содержится призыв очистить сердца от земных забот: «Мы,

---

* *Седер* (буквально «порядок») — еврейская (преимущественно домашняя) ритуальная трапеза определенной структуры, совершаемая в первую ночь Пасхи и посвященная воспоминанию Исхода из Египта. — *Прим. перев.*

[10] Ср.: De dom. or. 31 - CSEL 3, 289.

[11] Ср.: Roetzer 118 и сл.

** *Мессой светов* (Lichtmeß) называют чин освящений свечей и ночную процессию со свечами, которые совершаются 2 февраля на праздник Очищения Девы Марии (*In Purificatione B.M.V.*). В сборнике [Молитва верных: 210] российских католиков латинского обряда праздник поименован, в согласии с православной традицией, по другому основанию — как *Сретение Господне*. — *Прим. перев.*

[12] Ср.: TradAp 25, ed. Geerlings 276 и сл.

[13] Относительно византийской Литургии ср.: Kallis 122–124. Ср. по этому поводу и в связи с предшествующим призывом диакона к общине «стать добре, стать со страхом» и «святое возношение в мире приносити»: Kucharek, *Liturgy* 563–565.

херувимов таинственно изображая и животворящей Троице Трисвятую песнь воспевая, всякое ныне отлóжим попечение...»*[14]

Б. Sanctus («Свят, свят, свят Господь Бог Саваоф»)

Sanctus — это часть Высокой молитвы, принадлежащая общине (АЕМ 55b)[15]. Гимн восходит к видéнию пророка Исаии во время его призвания на служение (Ис 6, 3). «Свят, свят, свят» в иудейском синагогальном богослужении II в. составляло часть утренней молитвы, а в контексте Евхаристической Высокой молитвы гимн можно проследить на Востоке начиная с конца IV в. В Литургию Запада, однако, он попал лишь в начале V в.

Почти повсеместно осталось непереведенным именование Господа Бога — *Саваофом*, что буквально означает «Господь сил (небесных)». Какие именно силы здесь имеются в виду (например, низложенные языческие божки, демоны или же религиозно переосмысленные созвездия), — об этом мнения расходятся, но ясно, что говорится о всемогуществе Ягве[16].

Столь же всеобъемлющей является Слава Божия, *kabod Jahwe***, и она через Христа, Главу творения, всё наполняет.

Напротив, гимн *Benedictus* «Благословен Грядущей» (в отличие от *Sanctus*) — это песнопение целиком и полностью христианского происхождения. Он был соединен с *Sanctus*'ом в Галлии, что можно проследить по чину Римской Мессы VII в. На Востоке гимн появился на столетие позже.

Мысль о том, что Слава Божия наполняет небо и землю, получает свою христианскую конкретизацию: Слава Божия безраздельно наполняет тварную действительность только с воплощения Иисуса Христа. В актуально совершаемой Литургии это присутствие Славы даётся через явление Христово служáщей Евхаристию общине. Такое — сиюминутное-*презентное* — понимание явления в мир Госпо-

---

* По церковнославянской версии: «Иже херувимы тайно образующе, и Животворящей Троице Трисвятую Песнь припевающе, всякое ныне житейское отлóжим попечение». — *Прим. перев.*

[14] Ср.: Kallis 96.

[15] Ср.: H. Eising: *Die Bedeutung des Sanctus.* In: Th. Maas-Ewerd / K. Richter (Hgg.): Gemeinde im Herrenmahl, 297–302.

[16] Ср.: H. Groß,: статья «Heerscharen»: LThK 2.Aufl. Bd. V, 55; Jungmann, MS II, 168 и сл.

** כבוד — евр. «великолепие», отсюда «почитание» Божие. — *Прим. перев.*

да (*adventus Domini*) состоит в том, что община переносит себя в ситуацию триумфального Входа Господа в Иерусалим (Мф 21, 9).

Вследствие музыкального богатства *Sanctus*'а последующие строки *Benedictus*'а отделились от него и стали самостоятельным песнопением. В дореформенное время хор исполнял *Benedictus* после пресуществления Даров, а священник продолжал тихо читать Высокую молитву. Но сейчас весь «Sanctus», включая «Benedictus», восстановлен как единое, цельное событие Мессы, и предписано наблюдать, чтобы эта ценная часть Высокой молитвы оставалась достоянием общины и не вытеснялась неподобающими песнопениями.

Как первая часть *Sanctus*'а (Ис 6, 3), так и *Benedictus* завершаются пением «Hosanna in excelsis» («Осанна в вышних») (ср. Пс 118, 25–26а). Арамейское слово *осанна* означает «спаси же!» В качестве почтительной аккламации оно представлено уже в новозаветном повествовании о Входе Иисуса Христа в Иерусалим, чем лишний раз подтверждается, что *Kyrie, eleison* «Господи, помилуй!» — это отнюдь не призыв на помощь, а возглас почтительности. Действительно, по коммуникативному намерению *Осанна!* обозначает точно то же самое, что *Господи, помилуй!*.

В. Postsanctus

Postsanctus непосредственно присоединяется к *Sanctus*'у и «по образцу восточных и не-римских западных Высоких молитв продолжает анамнетическую часть». Один лишь Римский Канон (Первая Евхаристическая молитва) начинается сразу с эпиклетической части[17].

Г. Эпиклезис пресуществления свв. Даров

Во ходе *Эпиклезиса пресуществления* Даров «Церковь испрашивает у Бога благодати, чтобы были освящены приготовленные людьми Дары, т.е. чтобы они стали Телом и Кровью Христа». Ему соответствует *Причастный эпиклезис*, за которым испрашивают, чтобы «непорочная Жерта послужила спасению принявших ее за причащением» (АЕМ 55с)[18].

---

[17] Meyer, *Eucharistie* 346.

[18] Ср.: B. Kleinheyer: *Artikel 55 der Allgemeinen Einführung in das Römische Meßbuch zu Anamnese und Epiklese des Eucharistiegebetes.* In: A. Heinz / H. Rennings (Hgg.): Grarias agamus, 167–181; R. Taft: *From Logos to Spirit: On the Early History of the Epiclesis.* In: A. Heinz / H. Rennings (Hgg.): Gratias agamus, 489–502.

«Под *эпиклезисом* понимают любое призывание Бога на какое-либо лицо или предмет, которые освящаются. Подобный род молитвословия прежде всего осуществляется путем торжественного возглашения Имени Божия. В этом общем смысле Евхаристическая молитва и есть эпиклезис над хлебом и вином»[19].

В основе эпиклезиса лежит твердая вера, что каждое искупительное деяние Божие должно быть испрошено. С точки зрения домостроительства спасения Пресв. Троицы, Св. Дух приносит и восполняет Божественную благодать, и по этой причине именно Его призывают в эпиклезис Евхаристической молитвы (равно как и в эпиклетических элементах чинопоследований других таинств).

Эпиклезис обряда причащения, когда испрашивается возможность достойно причаститься Тела и Крови Христа, древнее эпиклезиса пресуществления свв. Даров[20]. Богословы, по размышлении, согласились с тем, что нужен самостоятельный эпиклезис пресуществления. Действительно, пресуществление земных плодов в Тело и Кровь Христа настолько очевидно выведено из-под контроля человека, что для него необходимо испросить содействие Божия.

Чин эпиклезиса освящения Даров, который и до сих пор принят в Литургиях Востока, со всей ясностью впервые засвидетельствован Кириллом Иерусалимским (ок. 315–286) в его «Тайноводственных (Мистагогических) беседах». У Бога-Отца испрашивают, чтобы Он ниспослал Святого Духа на хлеб и вино, чтобы Он претворил хлеб в Тело и вино в Кровь Иисуса Христа[21].

С точки зрения Византийской Церкви, спасительная действенность не только Евхаристии, но и всех таинств-*сакраментов*, да и таинствоподобных обрядов-*сакраменталий,* зависит от эпиклетического призвания Св. Духа[22]. Правда, существуют восточные традиции, в которых известен эпиклезис освящения Даров перед Установительными словами и причастный эпиклезис после *анамнезиса*-поминания, но как раз помещение эпиклезиса освящения Даров после Установительных слов вызвало на Ферраро-Флорентийском соборе 1439 г. спор по вопросу, чем вызывается пресуществление — Эпиклетической молитвой или Установительными словами[23].

---

[19] M. Probst: *Das eine Hochgebet und die verschiedenen Texte.* In: Th. Maas-Ewerd / K. Richter (Hgg.): Gemeinde im Herrenmahl, 283–296. 291.

[20] Так уже у Ипполита; см.: TradAp 4, ed. Geerlings 226 и сл.

[21] Myst. Kat. 5,7 — ed. G. Röwekamp, Freiburg - Basel - Wien u. a. 1992 (FC 7). 150–152.

[22] Ср.: Hotz 222–265; Trembelas 24–30, 80, 141.

[23] Ср.: M. Kunzler: Gnadenquellen. Symeon von Thessaloniki († 1429) als Beispiel

В западной традиции воззрение на *forma sacramenti* может привести к ошибочному признанию, что Установительные слова, даже будучи изолированными, якобы обладают ценностью пресуществляющей автоматической формулы. В подтверждение сказанного сошлёмся на то, что в миссалах они набираются крупными или жирными литерами. Если это так, то, следовательно, так или иначе отрицается «пресуществляющее действие» других частей Евхаристической молитвы.

Споры относительно формы Евхаристии лишь тогда получат разрешение, когда будет признано пресуществляющее действие *всей* Евхаристической молитвы. Действительно, ей *целокупно* присущ эпиклетический характер и Установительные слова *входят* в нее.

Д. Установительные слова

Установительные слова по указанной выше причине не суть самодостаточная формула пресуществления Даров, а всего лишь центральное звено Евхаристической молитвы. Евхаристическая молитва как молитва о пресуществлении образует единство, но в нем «Слова Господа играют решающую, всеопределяющую роль»[24].

Рассматриваемую сейчас часть Евхаристии называют еще *Повествованием об установлении Евхаристии* (*Einsetzungsbericht*). Наименование «повествование» может ввести в заблуждение, потому что важен не сам рассказ о факте, имевшем место в прошлом, а анамнетическое воспроизведение «здесь и сейчас» основания Таинства Евхаристии, о котором говорится в «повествовании».

Здесь особенно заметна включенность «повествования» о Тайной вечере во всеобщую совокупность Высокой молитвы как Евхаристии, как великого Восваления, призванного вызвать в анамнетическое присутствие искупительные деяния Божии. К этим деяниям принадлежит также и установление Христом таинства Евхаристии, совершившееся вечером накануне Его страданий.

Вот это событие и воспроизводнтся в слу́жащей Мессу общине «здесь и сейчас», и как тогда, так и ныне Господь снова берет в руки хлеб и вино и претворяет их в Свое Тело и в Свою Кровь.

für die Einflußnahme des Palamismus auf die orthodoxe Sakramententheologie und Liturgik. Trier 1989 (TThSt 47), 350–356, 369–375.

[24] B. Neunheuser: *Das Eucharistische Hochgebet als Konsekrationsgebet.* In: A. Heinz / H. Rennings (Hgg.): Gratias agamus, 315–326. 321 (со ссылкой на: AEM 54).

Сопровождающие действия при произнесении Установительных слов представляют собой, с одной стороны, сценическое воспроизведение совершившегося за Тайной вечерей. Оно наглядно отражает сиюминутное анамнетическое присутствие давних событий. С другой стороны, сопровождающие действия — это свидетельство о евхаристическом благочестии молящихся, для чего Гостию (Святую Жертву) священник возносит над алтарем[25].

Возношение Гостии закрепилось в XIII в., а возношение Чаши, напротив, входило в литургическую практику медленно и неуверенно: оно окончательно утвердилось, наравне с возношением Гостии, лишь в Миссале 1570 г.

Плодом литургического обновления является анамнетическая аккламация общины*. Небиблейская вставка «mysterium fidei»**, говоримая священником перед аккламацией, — это два слова, взятые из Установительных слов над Чашей*** и ставшие ключевым выражением для аккламации общины. Участие народа известно также и на Востоке: народ повторяет «аминь» после Установительных слов сначала над Хлебом, затем над Вином.

После «mysterium fidei» продолжается анамнетическая молитва, обращенная к самомý Христу! Опираясь преимущественно на восточную традицию, Фишер (*Fischer*) выступает за «свободу призывать Христа посредине молитвы, обращенной к Богу-Отцу». Анамнетическая аккламация должна, однако, не односторонне соотноситься со статичным реальным присутствием, а с динамичным, сейчас и ныне совершающим искупление[26].

---

[25] Ср.: P. Browe: *Die Elevation in der Messe.* In: JLw 9 (1929) 20–66. Относительно послесоборной точки зрения ср.: A. Heinz: *Schwerpunktverlagerung in der Meßfrömmigkeit: Von der Elevations- zur Kommunionfrömmigkeit:* In: HID 36 (1982) 69–79.

* Аккламация может иметь два вида: «Смерть Твою возвещаем...» или «Христос умер. Христос воскрес. Христос придет». См. [Святая Месса: 22]. — *Прим. перев.*

** Тайна веры. В русской версии Св. Мессы — «Велика тайна нашей веры». — *Прим. перев.*

*** В дореформенном Миссале Установительные слова над Чашей имели следующий вид: *Hic est enim Calix Sanguinis mei, novi et aeterni testamenti: mysterium fidei: qui pro vobis et pro multis eifundetur in remissionem peccatorum.* Подчеркнутые два слова в современном Миссале изъяты. — *Прим. перев.*

[26] Ср.: A. Heinz: *Anamnetische Gemeindeakklamationen im Hochgebet.* In: A. Heinz / H. Rennings (Hgg.): Gratias agamus, 129–147. 143.

Е. Анамнезис-поминание

В анамнезисе исполняется заповедь Христова творить воспоминание о Нем, особенно о Его страданиях, Воскресении и Вознесении на небеса (АЕМ 55е). «Анамнезис» — существенно больше субъективного воспоминания человека о прошлом; благодаря ей искупительные деяния Христа, не взирая на расстояния во времени и пространстве, таинственно присутствуют здесь и сейчас. В свете сказанного Марсили (*Marsili*)[27] вправе сослаться на мистериальное богословие Казеля (*Casel*): когда совершается анамнезис искупительных деяний, они реально вступают в нашу среду.

Иисус Христос, в историческом времени Распятый, Погребенный, Воскресший и Восшедший на небеса, живет во вневременной любви Триединого Бога. А тем, которые собраны во Имя Его, Он дал обетование Своего присутствия во всякое время, когда бы они ни собрались вместе.

Будучи над временем и присутствуя во времени, Христос пребывает в нашей среде как По-любви-принесший-Себя-в-Жертву, как Преодолевший смерть и Вознесший Свою человеческую природу во Славу Божию. В анамнетическом перечислении искупительных тайн совершающая Евхаристию община реализует невидимую действительность: любовь Христова, приведшая Его на крест, низведшая во гроб и возведшая к жизни в воскресении, — это реальность *здесь и сейчас*, та самая, которая, будучи уникальным событием, совершившимся в Иерусалиме, имела место в историчности сего мира. В этой любви события прошлого современны и сейчас, и они присутствуют в тех лицах, которые творят воспоминание[28].

Поскольку искупительные деяния Христа, обобщенные в понятии «Жертвы на кресте», анамнетически присутствуют в среде общины, она оказывается в состоянии присоединиться к жертвенному порыву Христа ко Отцу и войти в Его Жертву. Вот почему за анамнезисом следует Молитва о принятии Жертвы.

---

[27] Ср.: S. Marsili: *Memoriale-Anamnesi nella Preghiera eucaristica*. In: Notitiae 9 (1973) 225–227. 226.

[28] Ср. разделы, в которых говорится о «воспоминании, культовом воспоминании» у О. Казеля (O. Casel): *Das christliche Opfermysterium. Zur Morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebetes*. Hrsg. v. V. Warnach. Graz – Wien – Köln 1968, особенно 496–498.

Ж. Молитва о принятии Жертвы

Неблагодатное богословие Евхаристической Жертвы, сложившееся в период высокого средневековья, привело к (отчасти справедливому) радикальному отвержению жертвенного характера Мессы со стороны Реформации.

Жертва за Мессой не означает, что Церковь, как бы в роли креста Господня, вновь и вновь возносит Богу-Отцу за каждой Мессой Его Сына и тем самым обретает себе благодать и искупление. Тогда мы перестали бы признавать за крестной смертью Христа ее уникальное значение на все времена.

По этой причине Молитва о принятии Жертвы стоит в теснейшей связи с анамнезисом; они обе находятся по знаком «gratias agamus» («Возблагодарим»*) — тех слов, с которых Высокая молитва начинается и становится великим Благодарением. В благодарении (подобно вознесению Тела и Крови Христа во время Заключительного славословия) Церковь возносит Богу-Отцу всё полученное в дар от Него Самого́ — Единородного Сына и Его благодеяния. Через Него (как своего Главу и Посредника) Церковь, мистическое Тело Христово, приобщена и Богу-Отцу.

Кратчайшим образом всё это выражено в Византийской Литургии: «Твоя от Твоих, Тебе приносяще»[29]. Церковь вступает в жертвенный порыв Иисуса Христа, возвысивший человеческую природу до славы Бога-Отца. Церковь приносит пред Лице Бога-Отца уникальную Крестную Жертву Христа, которая ныне актуально присутствует в служении Евхаристии, и тем самым Церковь, чрез своего Главу, достигает «еще более глубокого единства с Богом-Отцом и между своими членами», чтобы «Бог был всё и во всем» (АЕМ 55f).

З. Эпиклезис Обряда причащения

Эпиклезис Обряда причащения — это призывание Св. Духа на собравшуюся общину, дабы приготовить ее к достойному причащению. Ее члены должны быть едины во Св. Духе и тем самым плодо-

* Полный текст: «Возблагодарим Господа Бога нашего».

[29] Ср.: Kallis 130f и слл.; R. Kaczynski: *Das Opfer Christi und die Darbringung der Kirche. Anmerkungen zur angeblichen Verworrenheit unserer Hochgebetstexte.* In: A. Heinz / H. Rennings (Hgg.): Gratias agamus, 149–166. 157–159.

творно участвовать в евхаристических Дарах. Эта часть Высокой молитвы посвящена тем, кто присутствует за служением, но совершаемые литании-*интерцессии* расширяют рамки собравшейся общины.

И. Литании-интерцессии[30]

Литании-*интерцессии* представляют собой следствие вступления мистического Тела (т.е. Церкви) в Жертву Иисуса Христа, хотя они, как моления после похвалы и благодарения, и образуют вторичный элемент.

В ходатайствах за отдельных членов выражается единство мистического Тела, ибо посредством своего Главы, Иисуса Христа, служа́щая община совокуплена с Небесной Церковью, с теми живущими, которые почему-либо не пришли к Мессе сегодня, и с умершими (AEM 55g)[31].

По этой причине литании не представляют собой удвоения прошений, а являются выражением общности тех, кто сейчас совершил великую молитву хвалы, с другими членами мистического Тела.

Это касается особенно перечисления имен святых, хотя уже Августин называл «неправомочными» намерения совершать молитвы за них. И тем не менее византийские богословы утверждают, что также и для святых на небе, благодаря выражению со-общности нас с ними, бывает духовная польза[32].

Выражению церковного единства служит также упоминание за Высокой молитвой имени Папы, местного епископа и «всех епископов»[33]. Всеобъемлющая Евхаристия, которую Церковь служит на протяжении веков и будет служить до Второго пришествия Господа, не умещается в узкие пределы местной общины.

Если, согласно александрийским обрядам, литании произносились до Установительных слов, то, согласно антиохийской практике,

[30] Ср.: R. Kaczynski: *Die Interzessionen im Hochgebet.* In: Th. Maas-Ewerd / K. Richter (Hgg.): Gemeinde im Herrenmahl, 303–313.

[31] Ср.: B. Kleinheyer: *Heiligengedächtnis in der Eucharistiefeier.* In: Th. Maas-Ewerd / K. Richter (Hgg.): Gemeinde im Herrenmahl, 150–159.

[32] Ср.: M. Kunzler: Insbesondere für unsere allheilige Herrin. Der *Axion-estin*-Hymnus als Zugang zum Verständnis des *prosferein hyper* im Heiligengedächtnis der byzantinischen Chrysostomos-Anaphora. In: A. Heinz / H. Rennings (Hgg.): Gratias agamus, 227–240. 228–237.

[33] Th. Maas-Ewerd: *Nominari debent. Zur Nennung des Papstes, des Ortsbischofs und des Kollegiums der Bischofe im Eucharistischen Hochgebet.* In: A. Heinz / H. Rennings (Hgg.): Gratias agamus, 269–281.

они произносятся после них, точно так же как и в чине новой Римской Высокой молитвы.

В Римском Каноне литании разделены на поминовение церковной иерархии и на поминовение живых; они помещены перед Установительными словами. Поминовение мертвых совершается после них; это всё еще свидетельствует о различии в традициях литаний на Востоке и Западе.

На Западе перечисление живых превалировало, причем начало традиции восходит еще к называнию своих имен верующими при принесении пожертвований. Хотя сначала называние имен относилось ко времени приготовления Даров, уже при Папе Иннокентии I (401–417) оно было введено в Евхаристическую молитву.

Поминание мертвых первоначально совершалось только во время заупокойной Мессы, а не за общественным богослужением, причем в эпоху Каролингов поминание мертвых по воскресным дням было даже запрещено. Что касается Востока, то уже Кирилл Иерусалимский и Иоанн Златоуст свидетельствуют, что после Установительных слов совершалось поминовение мертвых, и они объясняли его место именно здесь тем, что окличка почивших в присутствии «страшной Христовой Жертвы» для них особенно целительна.

Также и в формуляре Литургии египетского епископа Серапиона Тмуисского (*Serapion v. Thmuis*)* поминание мертвых помещено после Установительных слов, но затем, в согласии с александрийской традицией, оно было перемещено перед ними. Согласно Юнгманну, тесные связи между Римом и Александрией привели к включению поминания усопших вне воскресной Мессы также и в Риме, но оно здесь осталось на своем прежнем месте[34].

К. Заключительное славословие

Заключительное славословие «выражает хвалебное прославление Божие и подтверждается акқламацией общины, на чем и завершается» (AEM 55h). Оно представляет собой уместный заключите-

* Серапион, епископ г. Тмуиса [в дельте Нила] († после 360 г.), друг Афанасия Великого, непреклоного обличителя арианства, и сопутник Антония Великого, зачинателя египетского монашества. Известный под его именем *сакраментарий* (служебник), скорее всего, представляет собой всего лишь его компиляцию. [Cross] — *Прим. перев.*

[34] Ср.: MS II, 299f и сл.

льный аккорд в конце Евхаристической молитвы, которая, как хваление, вообще имеет доксологический характер. В отличие от восточных литургий, в которых удержались рефлексы антиарианской полемики (что сказалось в постоянном восхвалении за Литургией Нераздельной Троицы), за Римской Литургией сохранилось более древнее славословие, окрашенное домостроительством спасения, возносимое Богу-Отцу через Сына во Св. Духе. При этом, согласно Юнгманну, в восхвалении «домостроительной Троицы» звучит также и значение Церкви: «Бог-Отец, Христос, Церковь, и именно Церковь как Тело, душу которому подаёт и удерживает Св. Дух»[35].

3.7.3 Четыре Евхаристические молитвы Римского миссала 1970 г.

А. Canon Romanus (Римский канон)

Возникновение Римского канона приходится на время перехода Римской Литургии с греческого языка на латынь при Папе Дамасе I (366–384). Происходящих из Рима свидетельств об этом Каноне не сохранилось, но Амвросий Медиоланский (339–379) в своем сочинении «De Sacramentis» приводит из него наиболее существенные тексты.

После примерно двухвекового развития, к началу VII в. Римский канон приобрел свою современную форму.

От структуры Евхаристической молитвы, как о ней сообщает Ипполит Римский или которая сохранилась в восточных анафорах, Римский канон отличается тем, что порядок Большой, восхваляющей величие Божие, молитвы был оставлен в пользу комплекса молитвенных фрагментов, переплетенных друг с другом; они зеркально расположены по обе стороны анамнетического ядра, состоящего из Повествования об установлении Евхаристии («Qui pridie»*) и Анамнезиса («Unde et memores»**).

---

[35] J. A Jungmann: *Die Doxologie am Schluß der Hochgebete.* In: Th. Maas-Ewerd / K. Richter (Hgg.)- Gemeinde im Herrenmahl, 314–322. 321. Ср. также: *A. Nocent: Le Doxologies des Prie2res Eucharistiques.* In: A. Heinz / H. Rennings (Hgg.), Gratias agamus, 343–353.

* В русской версии 1979 г. [Чин Мессы: 39–40], которая ближе к латинскому тексту, читается: «Который, накануне Своих страданий, взял хлеб ...». — *Прим. перев.*

** [Чин Мессы: 41]: «Поэтому и мы, Господи (...) вспоминая (...) ». — *Прим. перев.*

Близко к этому ядру стоя́т Молитвы о принятии Жертвы, связанные с эпиклезами. До пресуществления Даров — это «Hanc igitur»*[1] с эпиклезисом пресуществления, в которой Св. Дух с отчётливостью не назван («Quam oblationem»)*[2]. После пресуществления — это «Supra quae»*[3] с причастным эпиклезисом («Supplices te rogamus»*[4]): Ангел стоит на страже единства земной и небесной Литургии.

Второй оболочкой вокруг ядра являются литании-*интерцессии* в широком смысле: перед пресуществлением — это упоминание о церковной иерархии («in primis»*[5]), о живых («Memento, Domine»*[6]) и выражение общности со святыми на небесах («Communicantes»*[7]); после пресуществления — совершается поминовение усопших («Memento etiam»*[8]) и следует еще один список святых («Nobis quoque»*[9]).

Оба списка святых имеют внутренний порядок[36].

В «Communicantes» после Богородицы и св. Иосифа (имя последнего включил в Римский канон папа Иоанн XXIII [1958–1963]) упоминаются апостолы, затем первые Папы (Лин [67–76], Клет, или Анаклит [76–88], Климент [88–97], Ксист (Сикст)** [115–125], Корнелий [251–253]), затем мученики в иерархическом порядке: почитаемый в Риме священномученик Киприан Карфагенский, диакон Лаврентий, священномученик Хрисогон Аквилейский, два мученика-мирянина времени Юлиана Отступника (придворные чиновники Иоанн и Павел), а также два милостивых врача с Востока (Косма и Дамиан),

---

*[1] В новой версии Римского канона эта молитва сокращена. Полную версию (*Hanc igitur oblationem servitutis nostrae...*) см. [Schott: 403–404]. — *Прим. перев.*

*[2] В новой версии Римского канона эпиклеза сокращена. Полную версию см. [Schott: 403–404]. — *Прим. перев.*

*[3] В русской версии 1979 г. [Чин Мессы: 42], которая ближе к латинскому тексту, читается: «Благоволи воззреть на эти приношения ...» — *Прим. перев.*

*[4] «Смиренно молим Тебя, Боже Всемогущий...» [Святая Месса: 23]. — *Прим. перев.*

*[5] «Мы приносим ее Тебе прежде всего за святую Твою вселенскую Церковь...» [Святая Месса: 20]. — *Прим. перев.*

*[6] «Помяни, Господи, чад Твоих ...» [Святая Месса: 20]. — *Прим. перев.*

*[7] В русской версии 1979 г. [Чин Мессы: 38], которая ближе к латинскому тексту, читается: «Пребывая в общении и ублажая память...» — *Прим. перев.*

*[8] «Помяни также, Господи, в мире усопших чад Твоих...» [Чин Мессы: 42]. — *Прим. перев.*

*[9] «И нам, грешным рабам Твоим ...» [Чин Мессы: 24]. — *Прим. перев.*

[36] Ср.: E. Hosp: *Die Heiligen im Canon Missae.* Graz 1926; V. L. Kennedy: *The Saints of the Canon of the Mass.* Rom 1938.

** Иначе — Папа Сикст I. — *Прим. перев.*

так что в итоге за двенадцатью апостолами следуют двенадцать других святых.

В список «Nobis quoque» попали: Предтеча и Креститель Иоанн, первомученик Стефан, апостолы Матфей и Варнава (как дополнение списка «Communicantes»), а также еще одиннадцать других, особенно почитаемых в Риме мучеников. Здесь имеется и внутренний порядок: за Иоанном Крестителем следуют семь мужчин и семь женщин, опять-таки в иерархическом порядке[37].

Третьей оболочкой служат: в начале Молитва о принятии Даров («Te igitur»*), которой зеркально соответствует «Per quem haec omnia»**, молитва-благословение Гостии и Чаши.

Самую внешнюю оболочку образуют Префация и Заключительное славословие.

Хотя Римский канон и обладает почтенным возрастом и отличается искусным чином, всё же Эммингхаус (*Emminghaus*)[38] не скрывает и его слабых мест: в нем недостаточно хвалений, а литаний-интерцессий, напротив, слишком много; имена в списках святых уже ничего не говорят современному человеку; нет однозначности в эпиклетических элементах; отсутствует эсхатологическое измерение. Необходимая реформа кое-что из этого уже исправила, но «то обстоятельство, что Римский канон не был переработан еще радикальнее и осталось не слишком убедительное следование отдельных молитв, привело к тому, что он имеет призрачное существование и используется редко»[39].

Б. Вторая Евхаристическая молитва

Четыре элемента Второй Евхаристической молитвы восходят к материалу, который дошел до нас в «Traditio Apostolica» Ипполита Римского[40]. Многое из него передано дословно, другое прибавлено (например, у Ипполита нет *Sanctus*'а), а третье поставлено в ином порядке. Префация Второй Евхаристической молитвы — переменная,

---

[37] Ср.: Jungmann MS II, 217–221, 316–319.

* «Тебя, всемилостивый Отче ...» [Святая Месса: 20]. — *Прим. перев.*

** «Через Которого Ты, Боже ...» [Святая Месса: 24]. — *Прим. перев.*

[38] Ср.: Joh. H. Emminghaus: Die Messe. *Wesen, Gestalt, Vollzug.* Durchgesehen und überarbeitet von Th. Maas-Ewerd. Klosterneuburg 5. Aufl. 1992, 259–262.

[39] Meyer, *Eucharistie* 349.

[40] TradAp. 4 — ed. Geerlings 222–227.

хотя вследствие этого страдает молитвенная линия текста, сохранившегося у Ипполита.

В. Третья Евхаристическая молитва

Будучи переработкой концепции, предложенной итальянским литургистом Чиприано Вагаджини (*Cipriano Vagaggini*), Третья Евхаристическая молитва является продуктом нашего века. Она по своей структуре и содержанию опирается на *Canon Romanus*, но в этом новом тексте структура Высокой молитвы выражена намного яснее. Согласно Эммингхаузу, «можно сказать, что старый Канон был перестроен по новым структурным законам и обогащен многими формулировками, заимствованными из других литургических источников»[41]. В Третьей Евхаристической молитве нет собственной Префации.

Г. Четвертая Евхаристическая молитва

Четвертая Евхаристическая молитва напоминает анафоры восточных Церквей и покоится на антиохийской традиции (как она выражена в «Апостольских постановлениях»). Согласно преданию восточных Церквей, Четвертая Евхаристическая молитва не сосредоточена на каком-то одном аспекте искупительного события, но упоминает о нем во всей его полноте, начиная с акта творения и вплоть до эсхатологического завершения. Подобно тому как Христос — это средоточие истории и Пасха — это вершина домостроительства спасения, так и в центре Четвертой молитвы стоит Повествование об установлении Евхаристии и Анамнеза. Традиции восточный Церквей отвечает также, что в Четвертой молитве не допускается взаимозамена префаций; описание домостроительства спасения начинается с Префации и без перерыва переходит в *Sanctus* общины.

3.7.4 Другие Евхаристические молитвы

Другие Евхаристические молитвы возникли за годы, протекшие после Второго Ватиканского Собора. В 1974 г. были обнародованы

[41] Emminghaus, *Die Messe* 267.

три Евхаристических молитвы для Детской Мессы. В связи с проведением Святого года в 1975 г. в том же году появились две Евхаристических молитвы, имевшие темой «примирение». Еще в 1970 г. в качестве первой дополнительной Евхаристической молитвы на территории распространения немецкого языка была предложена Месса для неслышащих[42]. Опять-таки в 1974 г. по случаю Швейцарского Синода была сочинена Евхаристическая молитва, которую приняли во многих странах; только в 1991 г. она на латыни (немецкая версия появилась в 1993 г.) получила апробацию в Риме в качестве «Евхаристической молитвы на Мессах по особым поводам». В ней имеются четыре различных префации, и с ними по содержанию согласованы литании-интерцессии.

Наряду с официальными Евхаристическими молитвами, появились, особенно в Нидерландах, с начала 60-х гг. многие неофициальные Евхаристические молитвы, но они не допущены к употреблению за Литургией. В окружном послании Конгрегации по богослужению от 27 апреля 1973 г. за епископскими конференциями не признаётся права разрабатывать для своих языковых территорий новые Евхаристические молитвы, но им предоставлена возможность апробировать и утверждать новые префации и вставные тексты[43].

Проблемы, которые возникают вокруг всего этого (особенно согласно Церковному праву от 1983 г.) для задач инкультурации Литургии (приспособления для нужд различных культурных кругов) и которые, естественно, оказывают свое влияние на Евхаристическую молитву[44], рассмотрены Берчем (*Bertsch*)[45].

---

[42] Ср.: I. Pahl: *Das erste Versöhnungshochgebet.* In: A. Heinz / H. Rennings (Hgg. Gratias agamus, 355–368; H. Rennings: *Votivhochgebet Versöhnung II.* In: A. Heinz / H. Rennings (Hgg.): Gratias agamus, 407–426; K. Richter: *Das Hochgebet in Meßfeiern mit Kindern.* In: A. Heinz / H. Rennings (Hgg.): Gratias agamus, 427–437.

[43] Ср.: Kaczynski I, 3037–3055, подтверждено посредством «Inaestimabile Donum» № 5 от 3. 4.1980, Kaczynski II, 3966.

[44] Ср.: M. Probst: *Eucharistische Hochgebete für die australischen Ureinwohner. Der Versuch der Inkulturation eines zentralen euchologischen Textes.* In: A. Heinz / H.Rennings (Hgg.): Gratias agamus, 385–398.

[45] L. Bertsch: *Entstehung und Entwicklung liturgischer Riten und kirchliches Leitungsamt. In: Der neue Meßritus in Zaire. Ein Beispiel kontextueller Liturgie.* Hrsg. vom Missionswissenschaftl. Institut Missio unter Leitung von L. Bertsch (Theologie der Dritten Welt 18). Freiburg – Basel – Wien 1993, 209–256.

3.7.5 Открытые вопросы и пожелания относительно Евхаристической молитвы

Мейер (*Meyer*)[46] перечисляет следующие проблемы.

А) Евхаристическая молитва должна так выражать духовный смысл хвалимой воспоминаемой Жертвы, «чтобы не было необходимости во многих разъяснениях. Между тем содержательное построение и литературная структура всех четырех Евхаристических молитв вызывают вопросы».

Б) Прошения литаний-интерцессий Евхаристической молитвы, обусловленные текущими ситуациями и переменчивыми историческими обстоятельствами, «следовало бы в большей мере предоставить свободному выбору верующих, но всё же так, чтобы они оставались на линии прошений о единстве и не превращались в прошения о частных нуждах».

В) Участие верующих сейчас ограничивается Вступительным диалогом, произнесением *Sanctus*'а, анамнетической аккламацией и *аминем* по Заключительном славословии. Не стоит ли расширить участие общины за счет дальнейших аккламаций по образцу Евхаристических молитвы для Детской Мессы?

Г) Аналогично «само проведение и обрядовое оформление Евхаристических молитв вызывают ряд вопросов», касающихся жестикуляции, поз, перемещений т.д.

3.7.6 Евхаристическая Высокая молитва / Анафора в служении Евхаристии по другим обрядам

А. Византийская Литургия

Анафора Иоанна Златоуста[47] служится в большинстве дней церковного года; ее принадлежность данному Отцу Церкви — небесспорна[48]. Более уверенно можно судить о происхождении Анафоры Василия Великого[49], которая, по уставу Византийской Церкви, слу-

---

[46] Ср.: Meyer, *Eucharistie* 351–353.

[47] Hänggi-Pahl PE 223–229 (с литературой вопроса).

[48] Ср. по этому вопросу: G. Wagner: *Der Ursprung der Chrysostomusliturgie*. Münster 1973 (LQF 59).

[49] Hänggi-Pahl PE 230–243 (с литературой вопроса).

жится по воскресным дням Великого поста, в Великую субботу, на Рождество Христово и Богоявление, равно как 1-го января, в день памяти св. Василия.

После того, как диакон призовёт ко вниманию и совершится вступительный диалог, начинается доксологическая часть Анафоры, которую можно сопоставить с западной префацией. Эта часть после *Sanctus*'а («Свят, Свят, Свят Господь Саваоф...») остается по основной направленности славословием и переходит в Повествование об установлении Евхаристии, с установительными словами, за которыми дважды говорится *аминь*[50].

Далее начинается Анамнезис-*поминание* и предложение свв. Даров, которое выражается в том, что священник, перекрестив руки, совершает вознесение-*элевацию* Дискоса и Чаши. *Эпиклезису*-освящению Даров приписывается собственное пресуществляющее (*консекративное*) действие.

Далее имеет место поминовение святых, достигающее своей вершины в похвале Богоматери; к похвале присоединяется община и воспевает Ей гимн «Ἄξιον ἐστιν» («Достойно есть»). После этого бывает поминовение усопших и следуют другие литании с прошениями[51].

Б. Мозарабская Литургия

Для совершения Евхаристической молитвы священник поднимается со своего седалища и переходит к алтарю, откуда он, аналогично Вступительному диалогу Римской префации, приглашает общину к совместному совершению Евхаристической молитвы[52]. Затем следует «Illatio», что соответствует Римской префации, но при этом для каждого формуляра Мессы имеется свой текст[53]. После этого поется *Sanctus*, к которому присоединяется аккламация: «Hagios, Ha-

---

[50] Ср.: Kucharek, *Liturgy* 602–605.

[51] Ср.: M. Kunzler: Insbesondere für unsere allheilige Herrin. Der *Axion-estin*-Hymnus als Zugang zum Verständnis des *prosferein hyper* im Heiligengedächtnis der byzantinischen Chrysosiomos-Anaphora. In: A. Heinz / H. Rennings (Hgg.): Gratias agamus, 227–240;

[52] Этот проход к алтарю находит свое выражение в самом диалоге; ср.: MHM 71: P: Introibo ad altare Dei mei. A: Ad Deum qui laetificat iuventutem meam. D: Aures ad Dominum. A: Habemus ad Dominum. P: Sursum corda. A: Levemus ad Dominum. P: Deo ac Domino nostro Jesu Christo Filio Dei, qui est in caelis, dignas laudes dignasque gratias referamus. A: Dignum et iustum est.

[53] Относительно особенностей мозарабской *Illatio* ср.: IGMHM 65–70.

gios, Hagios, Kyrie ho Theos»*. Функцией «Oratio post Sanctus» (Молитвы после *Sanctus*'а) является переход к Повествованию об установлении Евхаристии. Она столь же богата вариантами, как и *Illatio*; ее темой является искупительная миссия Христа[54].

Затем начинается неизменяемое Повествование о Евхаристии и произносятся Установительные слова. После пресуществления хлеба и вина община дважды произносит *аминь*. После консекрации священник приводит цитату из Апостола (1 Кор 11, 26), и община отвечает: «Sic credimus, Domine Iesu»**. «Oratio post Pridie»*** столь же вариабельна, как *Illatio* и *Oratio post Sanctus*; эта молитва имеет функцию Анамнезиса и Эпиклезиса[55].

Евхаристическая молитва завершается славословием, причем имеется не только общая формула, так и особые тексты для особенных дней[56].

В. Амброзианская Литургия

В новом Миланском миссале имеется шесть Евхаристических молитв. Первая в значительной мере соответствует Римскому канону, но обнаруживает небольшие отклонения и особенности в списках святых[57]. Вторая Евхаристическая молитва соответствует Римскому чину, равно как и третья и четвертая, но во всех четырех упоминается св. Амвросий Медиоланский.

Пятая Евхаристическая молитва имеет темой саму Евхаристию. Она предусмотрена для Литургии Великого Четверга, но может применяться и за другими мессами, для которых особенно значительны таинства Евхаристии, Страстей Христовых и священства[58].

---

* *Греч.* «Свят, Свят, Свят, Господь Бог». — *Прим. перев.*

[54] Ср.: IGMHM 74–75.

** «Так веруем, Господи Иисусе». — *Прим. перев.*

*** «Молитва после чтения Апостола» (*Pridie* — накануне [Своих страданий]) — *Прим. ред.*

[55] Ср.: IGMHM 96–108.

[56] Ср.: IGMHM 109–112.

[57] Ср.: MA 817: После именования апостолов другие святые перечисляются отлично от Римского обряда: Appolinare, Vitale, Nazaro e Celso, Protaso e Gervaso, Vittore, Nabore, Felice e Calimero, sant'Ambrogio e tutti i santi...»

[58] MA 847: «Questa preghiera eucaristica si deve usare nella messa vespertina "Nella cena del Signore"; si puó anche usare nelle messe che hanno come tema il mistero dell'Eucaristia e della Passione, nelle ordinazioni, negli anniversari sacerdotali e nelle riunioni sacerdotali».

Шестая Евхаристическая молитва имеет особый пасхальный характер и употребляется в пасхальную ночь, в воскресные дни Пасхального цикла, а также за мессами, которые находятся в связи с приготовлением к таинству крещения или когда совершается таинство крещения[59].

Миланский миссал содержит множество префаций; на каждый воскресный день и на каждую память святых положена самостоятельная префация[60].

Литература

A. Adam: *Eucharistisches Hochgebet und Selbstopfer der Christen.* In: Heinz / H. Rennings (Hgg.): Gratias agamus, 5–10.

J. Baumgartner: *Der Vollzug des Hochgebetes — eine unbewältigte Aufgabe.* In: HID 38 (1984) 97–113; 151–159.

B. Capelle: *Innocent I-er et le canon de la messe: Travaux liturgiques II,* Louvain 1962, 236–247.

A. Heinz / H. Rennings (Hgg.): *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet* (FS Fischer). Freiburg – Basel – Wien 1992.

J.A. Jungmann: *Das eucharistische Hochgebet. Grundgedanken zum Canon Missae* (Rothenfelser Hefte 1). Würzburg 1954.

B. Kleinheyer: *Erneuerung des Hochgebets.* Regensburg 1969.

S. Marsili: *Memoriale-Anamnesi nella Preghiera eucaristica.* In: Notitiae 9 (1973) 225–227.

S. Marsili: *Offerta-Sacrificio nella Preghiera eucarisrica.* In: Notitiae 9 (1973) 231–237.

J. H. McKenna: *Eucharistic Prayer: Epiclesis.* In: A. Heinz / H. Rennings (Hgg.): Gratias agamus, 283–291.

H. B. Meyer: *Die Feiergestalt der Prex eucharistica im Licht der Rubriken zum Hochgebet.* In: A. Heinz / H. Rennings (Hgg.): Gratias agamus, 293–313.

O. Nussbaum: *Die eucharistischen Hochgebete II–IV* (Lebend. Gd. 16) Münster 1970.

H. Rennings: *Zur Diskussion um die neuen Hochgebete:* In: LJ 23 (1973) 3–20.

Th. Schnitzler: *Die drei neuen Hochgebete und die neuen Präfationen in Verkündigung und Betrachtung.* Freiburg – Basel – Wien 1968.

F. Sottocornola: *L'Elemento di petizione nella Preghiera eucaristica.* In: Notitiae 9 (1973) 238–241.

C. Vagaggini: *Le canon de la messe et la réforme liturgique.* Paris 1967.

---

[59] MA 853: «Questa preghiera eucaristica si deve usare nella veglia pasquale; si puó usare anche nelle messe "per i battezzati", nelle domeniche e nelle ferie del tempo pasquale e nelle messe rituali dell'iniziazione cristiana».

[60] Ср.: MA Principi e Norme 56a.

3.8

ОБРЯД ПРИЧАЩЕНИЯ ЗА МЕССОЙ

3.8.1 «Отче наш»

Поскольку в молитве «Отче наш» содержится прошение о хлебе, Киприан Карфагенский и Амвросий Медиоланский отнесли ее к служению Евхаристии, тем более что последующее прошение об отпущении грехов может быть понято как моление о достойном причащении свв. Тайн[1]. Так Молитва Господня стала благодарственной молитвой за Трапезой. За исключением Римского обряда, а также и Византийского, в других восточных Литургиях она читается непосредственно перед причастием[2].

Помещение Молитвы Господней после Евхаристической молитвы восходит к Папе Григорию Великому (590–604). Может быть, его к этому побудили греки, но он защищает свою позицию аргументами: поскольку Евхаристическая молитва — измышление человеческое, стало быть, последующая молитва (говоримая *super oblationem* [«над приношением»], т.е. над пресуществленными Дарами) должна иметь автором самого́ Господа.

Присоединение «Отче наш» к Евхаристической молитве в Римской Литургии очень тесное, — отсутствуют завершающие Анафору благословения и ектении, в восточных обрядах помещаемые перед Молитвой Господней, — присоединение настолько тесное, что «Отче наш» практически выступает как продолжение Евхаристической молитвы священника[3]. Это имело следствием, что Молитва Господня,

---

[1] W. Dürig: *Die Bedeutung der Brotbitte des Vaterunsers bei den lateinischen Vätern bis Hieronymus.* In: LJ 18 (1968) 72–86.

[2] Ср.: N. M. Denis-Boulet: *La place du Notre-Père dans la liturgie.* In: La Maison Dieu 22 (1966) 69–91; J. A. Jungmann: *Das Pater noster im Kommunionkreis.* In: его же: Gewordene Liturgie 137–164; W. Dürig: *Das Vaterunser in der Messe.* In: Th. Maas-Ewerd / K. Richter (Hgg.): Gemeinde im Herrenmahl, 223–230.

[3] Ср.: Jungmann, MS II, 344–346.

призванная приготовить общину к причастию, перестала, по древнему свидетельству (Папы Григория), произноситься общиной и превратилась в одну из священнических молитв[4]. Община тихонько повторяла молитву за предстоятелем, а во всеуслышание звучало только аккламационное завершение последнего прошения «sed libera nos a malo»[*]. Громко произносили, после вставных слов священника, также концовку *аминь*.

В обновленной Литургии молитва «Отче наш» снова признана молитвой всей общины, «una cum populo».

Как при произнесении других священнических молитв, во время чтения «Отче наш» общиной священник также принимает молитвенную позу[**]. Теперь эта поза, собственно, нелогична. Она станет уместной, когда удастся побудить всю общину принимать ту же древнюю христианскую позу при молении «Отче наш».

Рамочное оформление «Отче наш», вступительные слова и последующий *эмболизм*[***] также свидетельствуют об особо высокой ценности молитвы.

По примеру свв. Отцов во вступительные формулы к «Отче наш» (как на Востоке, так и на Западе) вошел мотив отважного дерзновения, позволяющий христианам называть Всемогущего Бога «Отцом». В этом их наставил и дал им пра́во — «Divina institutio»[****] — Сам Христос.

За «Отче наш» следует, в качестве говоримой священником молитвы, «эмболизм»[5], имеющийся во всех не-византийских восточных литургиях, а также в Римском обряде. В обновленной Литургии он сохранен, но без перечисления имён святых[*****]; сегодня он прямо подводит к славословию, произносимому общиной.

---

[4] На Востоке «Отче наш» всегда был и остался общинной молитвой, даже если, заместительно представляя всю общину, молитву поёт хор или читает псаломщик.

[*] По версии [Молитвенник:. 106], «... но избавь нас от лукавого»; по версии [Святая Месса: 41), «...но избавь нас от зла». — *Прим. перев.*

[**] «Простирает руки» [Чин Мессы:. 59]. — *Прим. перев.*

[***] Здесь под *эмболизмом* понимается «вставное молитвословие» священника по завершении «Отче наш», представляющее собой продолжение последнего прошения Молитвы Господней («Избавь нас, Господи, от всякого зла...»). — *Прим. перев.*

[****] «Божественное установление». — *Прим. перев.*

[5] «Вставка», таков термин уже в 2-м чине Римского миссала; ср.: Jungmann MS II, 352.Ср. также: I. H. Dalmais: *L'introduction et l'embolisme de l'oraison dominicale dans la célébration eucharistique.* In: La Maison Dieu 22 (1966) 92–100.

[*****] В до-реформенном Миссале упоминались: Дева Мария, апостолы Петр, Павел и Андрей и «все святые». См. [Schott: 410–411]. — *Прим. перев.*

Эта доксологическая аккламация «Ибо Твое есть царство...» происходит из древнейшей Литургии; в непосредственной привязке к «Отче наш» она уже имеется в «Дидахе»* (8,2), и она же проникла в некоторые рукописи Св. Писания как глосса к Мф 6, 13. Ее присоединение к «Отче наш», осуществленное в Церквах Реформации, вызвало у католиков представление о каком-то «протестантском "Отче наш"». Тем не менее включение данного славословия в Миссал в ходе литургической реформы имело место не для того, чтобы сделать шаг навстречу экуменизму, а по причине уважения к древнейшей традиции, свойственной, в частности, и восточным Церквам.

3.8.2 Приветствие мира

«В Римском миссале с течением времени досадно перемешались обряды хлебопреломления и приветствия мира. Реформа Миссала особенно в этом месте восстановила старый добрый порядок»[6]. Если, согласно Миссалу Папы Пия V (1566–1572)**, еще во время завершения эмболизма уже осуществлялось преломление Гостии, то сегодня раздробление Хлеба совершенно удалено от приветствия мира.

Приветствие мира также относится к древнейшему литургическому достоянию; о нем упоминает уже Иустин Философ. Его первоначальное место было в конце богослужения Слова: оно как бы запечатлевало предшествующую молитву и служило выражением брат-

---

* «Дидахе» (Διδαχὴ Κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, «Учение Господа [преподанное] посредством двенадцати апостолов») — раннехристианское краткое руководство в сфере морали и церковной практики. Состоит из 16 небольших глав, в числе которых есть и глава о служении Евхаристии, так что источник весьма интересен для историка литургии. Молитва Господня приведена полностью (с эмболизмом). Время, место и автор «Дидахе» неизвестны, однако поскольку она образует основу одной из книг «Апостольских постановлений», некоторые исследователи относят ее даже к 60-м гг. I в. (большинство, однако, датирует II в.). Источник сохранился в единственной рукописи 1056 г. [Cross] — *Прим. перев.*

[6] Joh. H.Emminghaus: *Die Messe. Wesen, Gestalt, Vollzug.* Durchgesehen und überarbeitet von Th. Maas-Ewerd. Klosterneuburg 5. Aufl. 1992, 274.

** Папа Пий V объявил целью своего понтификата провести в жизнь установления Тридентского Собора и, в частности, предписал официальное введение *Missale Romanum* («Римского миссала) в качестве официального служебника Римско-Католической Церкви. — *Прим. перев.*

ских взаимоотношений в общине еще до начала служения Евхаристии. Как упоминалось, имеются предложения вновь подвинуть на это место акт покаяния в единстве с приветствием мира (как выражением братско-сестринской любви).

Византийцы сохраняют его приблизительно на этом месте, ибо по возложении Даров на алтарь за Великим входом теперь на передний план выходит мотив возношения Даров, а для этого, по заповеди Господа (Мф 5, 23 и сл.), надо примириться друг с другом.

Именно как запечатление предшествующей молитвы приветствие мира уже к началу V в. перешло на место после Евхаристической молитвы. А когда «Отче наш» в свою очередь перешло к непосредственному окончанию Евхаристической молитвы, то приветствие мира сместилось еще дальше — на место после Молитвы Господней, став одновременно печатью речения «Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris»*.

Так Молитва Господня в конце концов стала рассматриваться в тесной связи в обрядом причащения. Аналогично интерпретировали и приветствие мира; оно считалось даже заменой причастия для тех, кто почему-либо не причащался. Это воззрение нашло свое выражение, в частности, в том, что приветствие мира преподавалось от алтаря, а затем «передавалось прочим, всему народу как послание, даже как дар, исходящий из Святого Святых»[7].

Если это дар, то и сам служáщий священник должен получить его от кого-то, и он его получал, целуя алтарь[8]. Интимность поцелуя, однако, весьма рано привела к определенному регулированию: мужчины могли целовать только мужчин, а женщины — женщин, а поскольку в храмах мужчины и женщины размещались порознь, такое было легко выполнимо.

Постепенно, однако, поцелуй превратился в едва намеченный жест, став в конце концов (как на Западе, так и в Византии) привилегией служáщего духовенства. Поцелуй мира получил, однако, новый стимул для бытия, когда из Англии пришла «мирная дощечка (та-

* «Как и мы прощаем должникам нашим». — *Прим. перев.*

[7] Jungmann, MS II, 405, причем автор ссылается на 1-й чин Римского миссала.

[8] Согласно Византийскому обряду, священник и диакон, после целования мира, обращенного к общине, целуют прикрытые свв. Дары и сами обмениваются поцелуем мира, произнося слова: «Христос посреди нас» — «И есть и будет». Ср.: Kallis 114 и слл.

блетка)»*, посредством которой миряне снова вовлекались в обряд целования мира. Священник сначала целовал алтарь, затем поданную ему алтарником «мирную дощечку», а затем этот последний передавал ее всем прочим, которым предназначался поцелуй мира. Как замена алтаря, «мирная дощечка» часто имела изображение Распятия; также и кресты могли быть заменой «мирных дощечек»[9].

В Германии в XI в. появилась «Мирная молитва» священника, которая предшествовала целованию мира; она была составлена на основе Ин 14, 27**, и ее включили в новый Миссал***. Она, правда, более не является тихой, и священник ее ныне произносит во всеуслышание общины. Вместо былого единственного числа теперь употребляется множественное число: «ne respicias peccata *nostra*» (тогда как раньше было: *mea*).

Согласно новому Миссалу, диакон (или священник) может призвать общину обменяться знаками мира и любви, и в это время служáщий священник даёт поцелуй мира диакону или алтарникам. «Форма приветствия мира должна устанавливаться на епископских конференциях в соответствии с особенностями и обычаями народов» (AEM 56b). Хотя в различных странах обмен знаками приветствия мира совершается беспроблемно, всё же в некоторых культурных кругах он наталкивается на трудности[10].

---

* *Мирная дощечка (таблетка)* (*pax* или *osculatorium*) маленькая пластина из слоновой кости, металла или дерева с изображением на ней Иисуса Христа, Девы Марии, Распятия или иного религиозного сюжета. Начиная с позднего средневековья употреблялась за Мессой для опосредованного преподания Поцелуя мира. — *Прим. перев.*

[9] Относительно истории и внешнего вида «мирной дощечки» ср.: J. Braun: *Das christliche Altargerät in seinem Sein und in seiner Entwicklung.* München 1932, 557–572, а также рис. 116–120.

** Domine Jesu Christe, qui dixisti Apostolis tuis: *Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis...* «Господи Иисусе Христе, Ты сказал Своим апостолам: *Мир оставляю вам, мир Мой даю вам*». В русской версии молитвы евангельская цитата дана в несколько иной версии. — *Прим. перев.*

*** «Господи Иисусе Христе, Ты сказал апостолам Своим: “Мир Мой оставляю вам, мир Мой даю вам”. Не взирай на грехи наши, но на веру Церкви Твоей и по Твоей воле благоволи умирить и объединить ее. Ибо Ты живешь и царствуешь во веки веков» [Святая Месса: 42]. — *Прим. перев.*

[10] Ср.: H. O. Schierbaum: *Offerte vobis pacem. Eine regionale Umfrage zur Praxis des Friedensgrußes.* In: LJ 30 (19SO) 120–123.

3.8.3 *Fractio* (преломление Хлеба), *Agnus Dei* («Агнец Божий») и *Commixtio* (смешение Тела и Крови Христа)[11]

В древние времена служение Евхаристии называлось по обряду преломления Хлеба. С учетом 1 Кор 10, 16–17 преломление Хлеба считалось самым значительным выражением всего служения Евхаристии: все, причащающиеся одного Хлеба, составляют одно Тело Христово, поскольку один и тот же Хлеб есть общение с Телом Христовым. До тех пор, пока было много причастников и пока применялся квасной (дрожжевой) хлеб, преломление евхаристического Хлеба было значительным обрядом.

Оно сопровождалось пением гимна «Agnus Dei» («Агнец Божий»). Его, как говорят, ввел в чин Мессы Папа Сергий I (687–701), который был сирийского просхождения. Слова гимна повторяли многократно до тех пор, пока продолжалось преломление. Как бы то ни было, восточно-христианское происхождение гимна весьма вероятно, поскольку наименование Евхаристии «Агнцем» было издавна известно на Востоке, равно как была известна и связь между преломлением и страданием и смертью Господа[12].

Преломление Хлеба потеряло свое практическое значение после перехода к употреблению бесквасного хлеба (опресноков) и особенно когда стали заранее приготовляться маленькие гостии-облатки для верующих. А когда отпало практическое значение преломления Хлеба, гимн Agnus Dei также переменил свой характер; совместно с поцелуем мира он превратился в прошение о мире, и соответственно начиная с XI в. третье прошение «miserere nobis» («помилуй нас») было заменено на «dona nobis pacem» («даруй нам мир»).

Когда вследствие современной Литургической реформы имело место разделение сложного комплекса из поцелуя мира, преломления Хлеба, смешения Даров и гимна *Agnus Dei*, гимну была возвращена его исконная функция: «Во время преломления и смешения хор певцов или кантор, с участием общины, как правило, поёт *Agnus Dei*, в других же случаях гимн, как правило, прочитывается. Стихи гимна можно повторять до тех пор, пока не закончится преломление» (AEM 56e).

---

[11] F. Nikolasch: *Brotbrechung, Mischung und Agnus Dei*: In: Th. Maas-Ewerd / K. Richter (Hgg.): Gemeinde im Herrenmahl, 331–341.

[12] Ср.: Jungmann, MS II, 414–416.

Богатой символике хлебопреломления (смерть Господа, приобщение всех к единому Христу посредством единого Хлеба) отдается должное также и в чине Мессы: уже в 1947 г. Папа Пий XII (1939–1958) потребовал, чтобы свв. Дары, которое преподаются причастникам за Мессой, были освящены за тем же самым служением Евхаристии, и это распоряжение содержится и в новом Миссале (AEM 56h). Преподание гостий из Дарохранительницы должно быть ограничено действительно исключительными случаями (что, конечно, ничуть не принижает учения о постоянном присутствии Христа в освященных Дарах).

Благодаря современному употреблению бóльших по размеру гостий, к тому же отчетливее сохраняющих форму хлеба, мы теперь приблизились к идеалу причащения всех или по крайней мере многих от одного Хлеба (например, при служении Мессы в небольших группах или за будничной Мессой).

Commixio, вложение частицы освященной Гостии в освященное Вино, имеет многообразную историю возникновения, а также множество толкований.

За Папским богослужением в VIII в. Папа со словами «Pax Domini sit semper vobiscum» («Мир Господа всегда да пребудет с вами») погружал частицу «Святой» («Sacra») в Чашу, т.е. он брал сохраненную от прошлой Мессы евхаристическую частицу, которую ему до этого показывали при его входе в храм и которой он воздавал поклонение. «Таким образом пытались показать, что вчера и сегодня служится одна и та же Евхаристия»[13].

Подобно смешению за Папским богослужением, тот же обряд совершался и за теми литургиями в Риме и в округе, в которых Папа лично не принимал участия. Посредством церковнослужителя-*аколита* Папа рассылал в храмы евхаристическую частицу — «fermentum»* — как выражение церковного единства, а священники, также произнося «Pax Domini», полагали ее в Чашу. Этот обряд и назывался *commixio* («смешение»).

Это «смешение» выражало как «исторически-вертикальное единство уникальной Жертвы Христовой» («Sancta»), так и «локально-горизонтальное единство одной и той же Жертвы во многих мессах» («fermentum»)[14].

---

[13] Jungmann, MS II, 386.

* Букв. «закваска». — *Прим. перев.*

[14] Ср.: Emminghaus, *Messe* 281; O. Nautin: *Le rite du «fermentum» dans les églises urbaines de Rome*. In: EL 96 (1982) 514–522.

Но за Папским богослужением имело место еще одно «смешение» (*commixio*): Папа опускал часть своего Хлебного причастия в Чашу и произносил при этом Молитву смешения. После причащения Папы архидиакон сливал остаток освященного Вина вкупе с содержащейся в нем частицей Гостии в Чашу преподания (*scyphus**), в которую было налито неосвященное вино.

Из этой Чаши преподания затем осуществлялось (путем отпивания) причащение народа, причем по мере необходимости вино подливали. Согласно другому источнику, употребляли и несколько чаш преподания.

За всем этим стоит представление, и до сих пор господствующее на Востоке в связи с причащением больных и с «Литургией преждеосвященных Даров», а именно: вино через соприкосновение с освященным Хлебом пресуществляется в Кровь Христову и освящается. Отсюда понятие «con-secratio» (буквально «со-освящение») в прежней сопроводительной Молитве смешения.

Под влиянием полемики с идеологами Реформации в Миссале 1570 г. прежняя формула «Fiat commixio et consecratio»** была преобразована в простое описание действия «Haec commixio et consecratio»***[15].

Интересное символическое разъяснение смешения происходит из Сирии. Раздельное освящение Хлеба и Вина представляет собой смерть Христа, а смешение — это преодоление смертного разделения плоти и крови, т.е. Воскресение Господа[16].

В ходе литургической реформы смешение было сохранено прежде всего по экуменическим соображениям. «Более честным решением в согласии с основными принципами обновления Литургии был бы отказ от этого обряда, тем более что и экуменическое обоснование имеет лишь небольшую убедительность»[17]. Действительно, например, в восточно-сирийской Литургии смешение в той же мере неизвестно, как и в Церквах, сложившихся после Реформации.

---

* Букв. «кубок, бокал». -- *Прим. перев.*

** «Да будет смешение и освящение». — *Прим. перев.*

*** «Здесь смешение и освящение». — *Прим. перев.*

[15] Ср.: B. Capelle: *L'oraison «Haec commixtio et consecratio» de la messe romaine.* In: Travaux liturgiques II, Louvain 1962, 332 343.

[16] Ср.: Jungmann, MS II, 390–396.

[17] Nikolasch, *Brotbrechung* 339.

3.8.4 Обряд причащения

А. Приготовление

«Чтобы достойно причаститься Тела и Крови Христа, священник готовится к причащению в тайной молитве. Также и верующие должны молиться про себя» (АЕМ 56 и сл.). Священнические молитвы, предусмотренные также и в новом Миссале, — это частные молитвы, и поэтому их присутствие в чине Литургии создаёт проблемы, ибо приготовление к плодотворному принятию причастия есть дело всей общины. «Совместное приготовление к причастию обретает себе конкретную форму в соблюдении непродолжительного молчания. Эта тишина предназначена для того, чтобы каждый, лично молясь, приготовился к причастию»[18].

Форма причащения верующих до Литургической реформы определялась формой причащения больных. Вплоть до XI в. при причащении больных старались использовать как можно больше элементов из Обряда причащения за Мессой. Впоследствии в обряде причащения больных стало доминировать исповедание грехов; прочитывали «Confiteor»*, затем «Misereatur»** и в качестве отпущение грехов «Indulgentiam»***. В издании «Rituale Romanum» 1614 г. вошли все эти элементы порядка причащения, т.е. они оказали обратное влияние на Мессу, в которой, таким образом, в качестве чужеродного тела, фактически появился обряд причащения больных, примененный к здоровым.

Это развитие следует рассматривать на фоне постоянной тенденции к уменьшению частоты причащений и редких случаев обязательного причащения верующих. Соответственно почти не случалось, чтобы причастников было очень много (почему причастие пришлось бы раздавать за рамками Мессы). Чаще же бывало, что причастников не было вовсе. И это отлучение верующих от причастия за Мессой продолжалось вплоть до нашего века.

---

[18] J. Hermans: *Die Feier der Eucharisie. Erklärung und spirituelle Erschließung.* Regensburg 1984, 303.

* В пореформенном Миссале приводится в сокращенном и модифицированном виде («Исповедуюсь перед Богом Всемогущим...»). См. [Святая Месса: 10]. — *Прим. перев.*

** «Да помилует нас Всемогущий Бог...» [Святая Месса: 10]. — *Прим. перев.*

*** «Оставление, отпущение и прощение наших грехов да дарует нам Всемогущий и Милосердный Господь». См. [Schott: 383]. — *Прим. перев.*

Б. Приглашение

«Священник показывает верующим евхаристический Хлеб, который они примут в причащении, и приглашает их на Трапезу Господню. Вместе с ними он, словами Евангелия, выражает состояние смирения» (АЕМ 56g). Имеются в виду слова Иоанна Крестителя (Ин 1, 29) и сотника из Капернаума (Мф 8, 8). Приглашение к причастию в Римском миссале дополнено цитатой из Апокалипсиса (19, 9). Ныне священник и община совместно лишь один раз произносят ответ на приглашение; до литургической реформы они произносили его общим числом три раза.

В. Преподание причастия

а) Порядок принятия причастия

Согласно всем известным обрядам, священник причащается первым. При этом должно быть всем ясно, что хозяином Трапезы является не служа́щий священник, а Иисус Христос. Иначе человек, привыкший к современным обычаям, — хозяин сначала угощает гостей и лишь затем угощается сам, — может не заметить, что священник также является всего лишь гостем за Евхаристической трапезой. И тем не менее с подобным предубеждением простых прихожан «следует считаться. Когда Месса служится в небольшой общине ... неплохо устроить так, чтобы (хотя священник и раздаёт дары по очереди) вкушали Тело Господа все одновременно»[19].

б) Формула преподания причастия

Сегодня в Западной Церкви используется формула преподания: «Тело Христово» или «Кровь Христова». Эта формула восходит к практике Древней Церкви. Так, она уже известна Амвросию Медиоланскому, и она же содержится в «Апостольских постановлениях». Тогда ее понимали как вопрос, задаваемый причастнику, который подтверждал свою веру и произносил *аминь*.

Краткие формулировки, однако, обычно содержат в себе тенденцию к расширению. Поэтому на Востоке появились уважительные прибавки; называются также духовные плоды принятия причастия. Так, формула преподания в византийском обряде включает в себя

[19] Emminghaus, *Messe* 287; автор ссылается на АЕМ 197–199.

упоминание имени причастника: «Причащается раб Божий (раба Божия) (*имярек*) честнаго и святаго Тела и Крови Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа, во оставление грехов и в жизнь вечную»[20].

На территории франкского государства из формулы преподания образовалось благопожелание, основная формула которого в VIII в. гласила так: «Corpus et Sanguis Domini nostri Jesu Christi custodiat te in vitam aeternam»[*]. Сопровождающее слово священнического причащения вкупе с жестом благословения Гостией над причастником и стало формулой преподания[21].

Вероисповедный характер древней церковной формулы преподания, ныне вновь введенной в употребление, действительно заслуживает предпочтения перед благопожеланием, потому что она активизирует причастника.

в) Как преподавать причастие — в руки или в уста?

Способ преподавания причастия на протяжении определенного времени был весьма спорным вопросом, и вокруг него сражались с идеологическим рвением. При этом, однако, нет сомнения, что древнейший способ преподания причастия — в руку. Форма сложенных рук, символически образующих престол, подробно описывается уже Кириллом Иерусалимским в его «Мистагогических беседах»[22].

Рост благочестия, но также и опасение, что евхаристический Хлеб может быть употреблен на другие цели, породили в IX в. преподание причастие в отверстые уста, и одновременно совершился переход к употреблению бесквасного хлеба (опресноков).

В инструкции «Memoriale Domini» Конгрегации по богослужению от мая 1969 г. епископским конференциям предоставлено право разрешать, как второй способ причащения, преподание причастия в руки в тех странах, в которых оно укоренилась[23]. При этом, несомненно, пусть благочестие возобладает и пусть не будет затяжной идеологической войны, когда приверженцы преподания причастия в руки или в уста как раз и обвиняют друг друга в недостатке благочестия.

---

[20] Kallis 172.

[*] «Тело и Кровь Господа нашего Иисуса Христа да соблюдут тебя в жизни вечной». — *Прим. перев.*

[21] Ср.: Jungmann, MS II, 481–486.

[22] Myst. Kat. V, 21 — ed. G. Röwekamp, Freiburg - Basel - Wien u. a. 1992 (FC 7), 162 и сл.

[23] Ср.: Kaczynski I, 1892–1907.

г) Причащение из Чаши

«Своей полной знаменательности причастие достигает тогда, когда оно преподаётся под двумя видами. В таком случае знамение евхаристической Трапезы выражается наиболее совершенным способом» (АЕМ 240).

Между тем причащение от Чаши на Западе, начиная с XII в., постепенно вышло из употребления. В тексте Установительных слов было сохранено (и сейчас сохраняется): «bibite ex eo *omnes*»*, но тем не менее появился целый ряд оснований, чтобы решиться на радикальное изменение.

Прежде всего, опасались, как бы не разбрызгать и как-нибудь еще не загрязнить сакрамент. Появились такие формы причащения, когда причастники больше не прикладывали уст к Чаше: например, Гостию обмакивали в Чашу и так подавали, или же втягивали в себя часть Вина посредством трубочки-*фистулы* (*fistula*)[24].

Конечно, за отказом допускать мирян к Чаше в средние века отчасти кроется и показное благочестие, сконцентрированное на вкушении одного лишь Хлеба. Богословское обоснование отказа мирянам в причастии за Чашей содержалось в учении о *конкомитанции* (*concomitantia***), согласно которому Христос выступает нераздельно под каждым видом причастия. Это учение служило легитимацией и раньше имевшихся случаев причастия под одним видом: одним Хлебом причащали больных при посещении домов, а одно Вино преподавали малым детям при крещении. А поскольку священник причащался и Крови, считалось, что заповедь Христова «пить от нее» — исполняется.

Требование причащения и от Чаши было программным требованием критиков Церкви пред-реформационного времени (например, Яна Гуса), а затем оно было подхвачено в Реформации. Вследствие этого отказ от причащения мирян от Чаши стал, среди прочего, отличительным признаком католичества.

Такое состояние продолжалось вплоть до литургической реформы II Ватиканского Собора[25]. Конституция о священной Литургии (SC 55b) поначалу предусматривала причащение от Чаши лишь

---

* «Пейте от нее *все*». — *Прим. перев*

[24] Ср.: Braun, *Altargerät* 247–265, рис. 48.

** Букв. «сопутствие». — *Прим. перев*

[25] Ср. ссылку на Тридентский Собор, которая всё еше содержится в АЕМ 241!

для особых обстоятельств, и эти последние были весьма расширены в новом Миссале (AEM 242). Согласно современному каноническому праву, установленному отчасти церковно, возможности преподания Чаши весьма широки[26]. Поэтому приведенные в AEM 243 формы замены реального причащения от Чаши встречают осуждение[27].

д) Причастная песнь

Причастная песнь исполняется во время причащения священника и верующих. Будучи совместным пением, она призвана выразить духовную общность причастников, «обнаружить сердечную радость и братскую привязанность при принятии причастия» (AEM 56i).

Подобно *Introitus*'у, пение на причастии — это пение в процессии: оно первоначально сопровождало совместное приближение верующих к алтарю. Причастная песнь известна с IV в., и тогда она представляла собой респонсориальный диалог между кантором и подходившими к Чаше.

Предпочиталось исполнение псалмов 33 и 144: кантор выпевал стихи из Псалтыри, а община отвечала припевами. В X–XI вв. пение стихов утратилось, остался только припев-антифон, который переместился на место по завершении процесса причащения и в итоге потерял связь с ним. Восстановление этой связи, вероятно, лишь в редких случаях действительно приведёт к тому, чтобы предусмотренное пение за причастием и на самом деле сопровождало процесс причащения верующих. Поэтому представляется более подходящим предложение Эммингхауса (*Emminghaus*), чтобы священник, причастившись, произносил запричастный стих еще до того, как преподаст верующим Тело Господне, т.е. чтобы Причастная песнь была включена в обряд приглашения[28].

---

[26] Vgl R. Kaczynski: *Die Wiedereinführung der Kelchkommunion im römischen Ritus.* In: H. Spaemann (Hg.): «...und trinket alle daraus». Zur Kelchkommunion in unseren Gemeinden. Freiburg – Basel – Wien 1986, 90–92 (для территории распространения немецкого языка). Ср. также: H. B. Meyer: Wann ist Kelchkommunion möglich? Die kirchlichen Dokumente und ihre Interpretation. In: HID 44 (1990) 27–35; Z. Richter: *Zur Praxis der Kelchkommunion. In: Heinrich Spaemann* (Hg.): «(...) und trinket alle daraus». Zur Kelchkommunion in unseren Gemeinden. Freiburg – Basel – Wien 1986, 15–33.

[27] Ср.: Emminghaus, *Messe* 290 и сл.

[28] Ср.: Emminghaus, *Messe* 292, что, по крайней мере на территории немецкого языка, практикуется уже довольно часто.

е) Заключительная молитва

Достаточно обратить внимание на латинское наименование этой молитвы — «Postcommunio» (или в новом миссале «post communionem», «Молитва после причащения»), — чтобы распознать ее принадлежность к Обряду причащения.

Она происходит из совместного благодарения за причастие. В Византийской Литургии и до сих пор диакон призывает в малой ектении словами, которые в похожей форме сохранились в «Апостольских постановлениях»: «Приняв Божественных Христовых тайн, достойно благодарим Господа!»[29] Во время ектении священник тихо произносит благодарственную молитву за воспринятое причастие.

В Римской Литургии Заключительная молитва — это третья молитва предстоятеля, и ей соответственно присущ «собирающий» характер «Коллекты»: она подытоживает тихо сказанные, личные благодарения верующих и поэтому упоминает о благодати, полученной в Таинстве. Отсюда Заключительная молитва должна быть еще одним, дальнейшим обобщением. Как благословение целокупной Мессы достигает вершины в сакраментальной встрече со Христом через принятие евхаристических Даров, так и в Заключительной молитве выражается общая благодарность в евхаристическом аспекте за все полученные благодатные дары Мессы.

Если Заключительную молитву понимать именно так, то наполняются смыслом обе (указанные в Миссале) позиции в пространстве храма, откуда она может произноситься (AEM 122). Священник или произносит ее подле алтаря (и тогда особый акцент делается на благодарости за причастие), или же он произносит ее со священнического седалища (и тогда особый акцент делается на обобщающем благодарении за всё последование Мессы).

3.8.5 Заключительный обряд[30]

А. Объявления народу

«После Заключительной молитвы могут быть сделаны краткие объявления для общины», и сделать их может не только священник,

---

[29] Ср.: Kallis 178; Apost, Konst. VIII, 14, 2. — SChr. 336, 210–211.

[30] Ср.: H. Rennings: *Der Schlußteil der Meßfeier.* In: Th. Maas-Ewerd / K. Richter (Hgg.): Gemeinde im Herrenmahl, 342–350.

но и диакон (АЕМ 123, 139). Эммингхаус считает, что именно здесь — самый подходящий момент для объявлений[31], но, вероятно, допустимы и сомнения.

Конечно, этот момент лучше, чем объявления после проповеди, когда они — а среди них бывает информация вполне светского характер — не привлекают к священнодействию, а отвлекают от него. Делать объявления собравшимся сразу же после сердечного приветствия общины священником (еще до начала священнодействий, т.е. еще до Входа) — это также была бы сомнительная альтернатива. Как бы то ни было, принадлежность объявлений к кругу обряда причащения — старая традиция: она восходит к обычаю, когда не участвовавшие в причащении покидали храм до обряда преподания свв. Даров, а им, согласно римским источникам VII–VIII вв., всё же надо было до ухода сообщить, какие дни памяти мучеников предстоят, какие празднуются церковные праздники, а также сделать другие церковные сообщения[32].

Б. Благословение

Благословение общины до причащения сначала имело смысл подготовки верующих к достойному принятию причастия. Это благословение, которое торжественно произносил епископ и менее торжественно — священник, в Галликанской Литургии стало все больше и больше пониматься как замена причастия для тех, кто не причащался, поскольку они после этого покидали храм.

Этому благословению предшествовал призыв диакона к верующим преклонить голову перед Господом, как еще и сегодня с призыва «приклонить главы пред Господом» начинается Молитва главопреклонения (*инклинации*) в восточных литургиях.

Галликанское благословение епископа, опиравшееся на священническое благословение в Чис 6, 22–26, было трехчленным, причем на каждый член община отвечала *аминь*; также и даты церковного

[31] Ср.: Emminghaus, *Messe* 297.

[32] Ср.: Jungmann, MS II, 424 и сл. Согласно Юнгманну, уход молящихся, которые не подходят к причастию, был при римском способе преподавания причастия почти необходимостью. «В VI в., в согласии с живым обычаем, диакон перед началом причастия восклицал: “Si quis non communicat, det locum”, т.е. “не причащающиеся да дадут место”, что практически сводилось к тому, что им следовало удалиться».

календаря находили в ней выражение, но в первую очередь, конечно, отношение к последующему раздаянию причастия.

Несмотря на разного рода возражения, это благословение перешло из Галликанской в Римскую Литургию[33].

А что касается ухода тех, кто не собирается причащаться, то ему было противопоставлено пришедшее из Испании более строгое мнение, согласно которому они всё-таки были обязаны оставаться до завершения Мессы. Соответственно теперь и благословение переместилось и стало даваться после причащения[34].

В Римском обряде более древней, чем благословение, является благословляющая молитва служа́щего священника над народом в конце Мессы, «Oratio super populum», которой также предшествовал призыв преклонить голову.

Эти благословляющие молитвы, в которых соблюдалась строгая форма римской *орации*, первоначально были принадлежностью каждой Мессы, но они довольно рано были поставлены в связь со временем поста (в качестве особого благословляющего прошения за кающихся).

Отказаться от священнического благословения, обычного для Галликанской Литургии, уже по причине народных пожеланий было не легко. Поэтому при переходе к Римской Мессе на территории франкского государства обратились в качестве благословляющей формулы к Римской *oratio* super *populum*, но эта молитву перестали понимать как благословляющую орацию, тем более что в грегорианских сакраментариях она была предназначена для кающихся[35].

Вероятно, «были переняты благословляющий жест и слово благословения, как они описаны в римских обрядах ухода от алтаря. Этот способ благословения, по-видимому, широко распространился до XI в.» Речь, стало быть, шла о благословении «после Мессы», после возгласа отпуста, и поэтому многие источники того времени молчат о нем[36].

Около середины XII в. это благословение стали произносить от самого алтаря, а священническое заключительное благословение стало всё больше походить на епископское, хотя в небольших деталях

---

[33] Ср. молитву главопреклонения-*инклинации* в Византийской Литургии, следующую непосредственно за «Отче наш»: Kallis 152 и сл. По всему кругу вопросов ср.: Jungmann MS II, 364–367.
[34] Ср.: Jungmann, MS II, 425 и сл.
[35] Ср.: Jungmann, MS II, 534 и сл.
[36] Jungmann, MS II, 547, Ср.: Meyer, *Eucharistie* 207.

разница между священником и епископом всё же оставалась. Так, в средние века епископ преподавал благословение рукой, тогда как священник — посредством освященного предмета, например, мощами, частицей креста, или также дискосом-*патеной*, или же *корпоралом**. Ныне различие состоит только в том, что епископскому благословению предшествует стих-*версикула* (стишок).

Обновленный Миссал в определенные дни вновь предоставляет возможность торжественной, трехчленной благословляющей формулы, и тогда община троекратно произносит *аминь*, — по роду галликанских благословляющих формул. Есть также возможность в традиции «oratio super populum» и молитвы главопреклонения произносить благословляющие молитвы за народ. Обе формы сопряжены с тринитарной благословляющей формулой и предполагают совершение крестного знамения.

Строго говоря, к благословениям относилось также «Заключительное Евангелие» (Ин 1, 1–14), которое прочитывали в дореформенное время. Начиная с XIII в. этот Пролог Евангелия от Иоанна весьма ценили как благословляющую формулу. Он же, в сочетании с другими евангельскими перикопами, прочитывался и в качестве благословения погоды. Он, естественно, вошел в состав Римского миссала 1570 г.

В. Заключительный возглас

Заключительный возглас устанавливает «официальное завершение» Мессы, ибо уже по социальным соображениям необходимо точно обозначить конец регулярного собрания[37]. Так, в церемониях дохристианского Рима поминальное богослужение завершалось возгласом «Ilicet» (= «ire licet», «можно идти»)[38].

В Заключительном возгласе «Ite, Missa est»** слово «missa» имеет еще свое первоначальное значение «отпуст»***. (В дальнейшем ему при-

* *Корпорал* — белый квадратный плат, которые расстилается на престоле во время Мессы и на который поставляются для освящения хлеб и вино. По функции подобен илитону или,позднее, *антиминсу* в византийской традиции. [Herdt] — *Прим. перев.*

[37] Ср.: Rennings, *Schlußteil* 343 и сл.

[38] Ср.: Jungmann, MS II, 537.

** В русских чинопоследованиях Мессы переводится свободно: «Идите (с миром): служба совершилась» или «Идите с миром. Любовь Господня да будет с вами» или «Идите в мире Христовом». — *Прим. перев.*

*** Точнее: *missio* «отпуск заключенного на свободу; увольнение со службы,

шлось, вкупе со связанным с ним благословением, стать именем для служения всей Евхаристии[39].)

Римскому возгласу «Ite, Missa est» соответствовало галликанское «Benedicamus Domino», и вплоть до 1960 г. существовал симбиоз обоих возгласов: «Ite, Missa est» говорилось на мессах, на которых был пет гимн «Gloria», а «Benedicamus Domino» — на всех прочих мессах.

В средние века для поминальных месс (*реквиемов*) имелся собственный возглас-отпуст «Requiescant in pace» («Да покоятся в мире»). В обновленной Литургии имеется лишь «Ite, Missa est». Отпуст, однако, не говорится, если после Мессы будет совершаться дальнейшее богослужение.

Ответ общины «Deo gratias» («Благодарение Богу») известен в Северо-африканской Церкви и за рамками богослужения: он был широко распространенной аккламацией согласия или приветствия. Как ответ на чтение из Св. Писания «Deo gratias» — это подтверждение, что слушатели поняли прочитанное. Аналогичным образом привратник, согласно бенедиктинскомоу уставу, в ответ на стук в ворота должен ответить «Deo gratias» и этим показать, что знает о желающем войти[40].

Совершенно аналогично формула «Deo gratias» в конце Мессы, наряду с благодарностью за полученные благодатные дары, выражает также, что известие о завершении богослужения — понято и принято.

Возглас «Ite, Missa est» наиболее приличествует диакону, и Юнгманн возводит его к служению глашатая-герольда, возглашающего громогласно, тогда как судья или государственный чиновник в сознании своего достоинства говорит скорее сдержанным голосом[41].

Г. Целование алтаря и Выход

И Целование алтаря, и Выход зеркально повторяют обряды начала Мессы, хотя как правило процессия Выхода проходит менее торжественно, чем процессия Входа. Священник «вместе с алтарниками выполняет предписанное знамение поклонения и возвращается в ризницу-*сакристию*» (AEM 125).

отсылка, прощание». — *Прим. перев.*

[39] Ср. главу об истории Мессы.

[40] Ср.: Jungmann, MS I, 537 и сл.

[41] Ср.: Jungmann, MS II, 540.

2.8.6 Преподание причастия в служении Евхаристии в других обрядах

А. Византийская Литургия

Обряд причащения в Византийском служении Евхаристии начинается с Просительной ектении, к которой присоединяется «Отче наш». Затем следует Молитва главопреклонения-*инклинации* (причем диакон призывает: «Главы ваши пред Господом приклоните»), после чего священник совершает малое возношение* и возглашает: «Святая святым!»[42].

Раздробление евхаристического Хлеба и вложение частицы в *потир*-чашу предшествуют обряду вливания *зеона*-теплоты (подогретой воды) в освященное Вино. Мистическое толкование обряда восходит к разным источникам[43], но смысл — один: теплота указывает на пламень Св. Духа, произведшего чудо пресуществления Даров.

После причащения духовенства бывает причащение мирян, всегда под двумя видами, причем как в форме отпивания из Чаши, так и с применением специальной ложечки-*лжицы*.

Литургия завершается Малой ектенией, «Заамвонной молитвой», благословением и отпустом, после чего нередко бывает раздаяние благословенного хлеба («антидора») с индивидуальным благословением верующих.

Б. Мозарабская Литургия

Обряд причащения начинается с прочтения общиной Никео-Царьградского Символа веры[44]. После этого бывает преломление Хлеба, сопровождаемое пением «Cantus ad Confractionem»**. Священник раздробляет освященный Хлеб на девять частей и крестообразно выкладывает их на дискосе-патене, причем каждая частица символизирует одну из тайн Христовых, поминаемых на протяжении церковного года[45].

---

* Имеется в виду Возношение св. Хлеба: священник поднимает Агнца над дискосом (и совершает им знак креста). — *Прим. перев.*

[42] Ср.: Kallis 153–156; Kucharek, *Liturgy* 662–668.

[43] Ср.: Kucharek, *Liturgy* 683–688.

[44] Ср.: IGMHM 118–123.

** Песнь ко Преломлению.

[45] Ср.: IGMHM 124–130; Ср. расположение частиц хлеба согласно схеме: MHM 77.

После этого читается «Отче наш», к чему священник приглашает, произнося текст, имеющийся в формуляре Мессы. Священник сам произносит Молитву Господню, а община после каждого прошения говорит *аминь*, также и после эмболизма, продолжающего последнее прошение «Отче наш»[46].

Как в восточных обрядах, смешение Даров сопровождается возгласом «Sancta sanctis» («Святая святым»). Та частица, которая символизирует царское достоинство Христа («Regnum»), обмакивается в Чашу[47]. Затем бывает многочленное благословение, которое принадлежит также к частному последованию (*proprium*) и служит приготовлению ко причащению[48]. Священник раздробляет Тело Господне и произносит формулу: «Corpus Christi sit salvatio tua» («Тело Христово да станет твоим спасением»). В это время диакон подаёт Чашу со словами: «Sanguis Christi maneat tecum redemptio vera» («Кровь Христа да пребудет с тобой, истинное спасение»). Процесс причащения сопровождает «Cantus as accedentes». По завершении раздаяния причастия хор исполняет «Antiphona Post Communionem»*. Функцию Римской Заключительной молитвы исполняет «Oratio Completuria»**, после чего имеет место отпуст общины. Самостоятельного благословения при отпусте не бывает, поскольку, как считается, никакое человеческое благословение по благодатному воздействию не сравнится с полученным причастием[49].

В. Амброзианская Литургия

Обряд причащения в Амброзианской Литургии в значительной части соответствует Римской. Раздробление евхаристического Хлеба и Смешение совершаются непосредственно после Заключительного славословия Евхаристической молитвы; в это время поется «Canto allo spezzare del pane»***. «Agnus Dei» Римской Литургии в Амбрози-

---

[46] Ср.: IGMHM 131–132.

[47] Ср.: IGMHM 133–134.

[48] Ср.: IGMHM 135–137.

[49] Ср.: IGMHM 137: «Al dar a la bendición el carácter de preparación a la comunión, se excluye la posibilidad de otra bendición al final de la misa. Se entiende que, al concluir la celebratión, la mayor bendición que los fieles pueden llevarse consigo es la Eucaristia que han recibido».

* «Антифон после причащения». — *Прим. ред.*

** «Завершительная молитва». — *Прим. ред.*

*** «Песнь на преломление хлеба». — *Прим. ред.*

анской отсутствует[50]. Как и в Римской Мессе, Миланский миссал предлагает совершить перед причастием (второй) поцелуй мира, но он совершается только тогда, когда первого в начале служения Евхаристии не было[51].

Литература

P. Browe: *Die öftere Kommunion der Laien im Mittelaher.* In: Bonner Zeitschr. f. Theol. und Seelsorge 6 (1926) 1–28.

P. Browe: *Die Kommunionvorbereitung im Mittelalter.* In: ZKTh 56 (1932) 375–415.

P. Browe: *Kommunionriten früherer Zeiten.* In: ThGl 24 (1932) 592–607.

P. Browe: *Die häufige Kommunion im Mittelalter.* Münster 1938.

P. Browe: *Wann fing man an, die in einer Messe konsekrierten Hostien in einer anderen Messe auszuteilen?* In: ThGl 30 (1938) 388–404.

A. Heinz: *Das Friedensgebet in der römischen Messe:* In: H. Feilzer / A. Heinz / W. Lenzen-Deis: Der menschenfreundliche Gott (FS Thome) Trier 1990, 165–183.

O. Nußbaum: *Die Handkommunion.* Köln 1969.

J. Pascher: *Der Friedensgruß der Liturgie.* In: MThZ 9 (1958) 34–38.

H. Spaemann: *Die kultische und pastorale Bedeutung der Kelchkommunion.* In: LJ 15 (1965) 149–154.

H. Spaemann (Hg.): *« ...und trinket alle daraus». Zur Kelchkommunion in unseren Gemeinden.* Freiburg – Basel – Wien 1986.

[50] Ср.: MA, Prinicpi e Norme 57 a-c.

[51] Ср.: MA 861 «Per giusti motivi si puòcollocare a questo punto il rito della pace, omettendolo prima della presentazione dei doni».

IV часть

САКРАМЕНТАЛЬНЫЕ БОГОСЛУЖЕНИЯ ЦЕРКВИ

«Facie ad faciem te mihi, Christe, demonstrasti; in tuis te invenio sacramentis»*. Приведенное высказывание св. Амвросия Медиоланского в высшей мере отвечает действительности, и оно проливает яркий свет на самую суть церковного служения таинств. Таинства не являются «символическими действиями» Церкви: она не стремится через них выразить свою веру; таинства не суть также «педагогические средства», научающие той или иной истине веры. В них совершается реальное соединение человека со Христом, имеет место животворящее общение человека во Святом Духе с Богом-Отцом.

* Apol. Proph. David. 12,58 — PL 14,875.

4.1
О ТАИНСТВАХ КАК ТАКОВЫХ И ОБ ИХ ОТНОШЕНИИ К ЕВХАРИСТИИ КАК ВЕЛИКОМУ ТАИНСТВУ

4.1.1 Таинства как средства освящения человека и мира

Согласно Фоме Аквинскому, на Евхаристию как на свое средоточие ориентированы все прочие таинства.

Так, таинство Священства даёт право на её совершение, а Крещение — право на причастие. Миропомазание, возвышая человека, подводит его к Евхаристии. Покаяние и Елеосвящение больных готовят человека к достойному принятию свв. Таин. Брак — это сочетание Христа с Его Церковью, а такое же сочетание совершается и в Евхаристии[1].

Таким образом, «таинства так тесно сопряжены с Евхаристией, что они способны преподать особую благодать (которую каждое из них знаменует) лишь в отношении с Евхаристией. Евхаристия же преподаёт благодать — одна и сама по себе, тогда как остальные спасительные священнодействия сообщают благодать при условии, что принимающий её имеет намерение приступать и к Трапезе Господней»[2].

В средневековом богословии Запада особое место, наряду с Евхаристией, отводилось ещё таинству Крещения. Являясь особенно действенными знамениями перехода Христа от смерти к жизни, они оба причислялись к «главным таинствам» (*sacramenta maiora*)[3].

Таинство Крещения, действительно, насыщено памятью о Воскресении Христовом, но Евхаристия всё же, сверх своего не́когда единственного совершения, является ещё и всегда актуальным та́инственным событием жизненного обмена между Богом и человеком.

---

[*] Apol. Proph. David. 12, 58 — PL 14,875.
[1] Ср.: STh III q.65 a. 3 c.
[2] Vagaggini 125.
[3] Ср.: Y. Congar: Die Idee der sacramenta maiora. In: Concilium (D) 4 (1968) 9–15.

Причащение свв. Даров при Крещении — это наивысший пункт посвящения нового члена Церкви. В причастии при Крещении человек включается в домостроительство спасения* Бога-Сына. Иметь в Нем долю, быть членом Его мистической жизни, принимать посредством Его обóженной человеческой природы нетварную благодать, т.е. самогó Бога в Его сопряженности с человеком (как дар Св. Духа, завершающего всякое освящение) — всё это означает подключиться к сообщению Бога с миром, постоянно совершаемому в Евхаристическом богослужении.

Евхаристия сама разъясняет, почему, наряду с ней, нужны и другие таинства. Таинство таинств** выстраивает Церковь как мистическое Тело Христово. Однако, это Тело ещё находится на стадии роста и пока не достигло полноты-*плеромы* (Еф 4, 13). «И как раз в динамике возрастания заложен опыт прочих сакраментальных энергий; в них выражается движение к окончательной парусии»***[4]. Единство Тела Христова не может быть разрушено различием его членов. Напротив, как раз поскольку они различны, поскольку им свойственны различные дары-харизмы и так как они пребывают в различных жизненных ситуациях, Триединый Бог по-разному действует в отдельных членах:

«Каждый человек уникален, поскольку он познаётся и бывает возлюблен в уникальном Теле возлюбленного Бога-Сына. Таинства отражают кафоличность**** любви Бога-Отца: если в Евхаристии эта любовь совершается совокупно во всем Теле, то в прочих таинствах Он обращается, откликаясь на частные нужды, к каждому отдельному человеку (соответственно его возрасту и дарам во Христе). В единственном таинстве, таинстве Тела Христова, каждое другое таинство от себя сообщает какой-либо из даров Св. Духа. Поэтому одно таинство отличается от другого своим собственным эпиклесисом»[5].

---

* *Домостроительство спасения* — святоотеческое именование Замысла (Плана) Божия относительно спасения падшего человечества. Ап. Павел в том же смысле говорит о «домостроительстве тайны» (Еф 3, 9). — *Прим. перев.*

** *Таинство таинств* — парафрастическое именование Евхаристии. — *Прим. перев.*

*** *Парусия* — второе пришествие Христово. — *Прим. перев.*

[4] Corbon 129.

**** *Кафоличность* — всеобщность, всемирность, всеохватность. — *Прим. перев.*

[5] Там же, с. 131.

Ориентация таинств на Евхаристию имеет следствием, что их совершение может быть включено (и действительно включается) в Евхаристическое богослужение. К тому же эта направленность на Великое таинство распространяется не только на шесть других «больших таинств» (*sacramenta maiora*), — они так названы для отличия семи таинств-*сакраментов* от *сакраменталий* (священнодейственных обрядов), считающихся «меньшими» (*sacramenta minora*), — но и на «все приятые в Церкви литургические обряды, чинопоследования, сакраменталии, молитвословия и особенно на Литургию Часов. Соответственно смысл всех этих обрядов состоит в том, что они или подготавливают верующих к совершению Евхаристической Жертвы, или проистекают из неё»[6].

Согласно Фоме Аквинскому, отнесенность таинств к Евхаристии как к своему средоточию выражается также в том, что три из них (Крещение, Миропомазание* и Священство) содержат в себе неизгладимую духовную печать (*character***). Они не могут быть повторены: в них верующий назначается к тому, чтобы принимать всё, что относится к богослужению, или далее передавать его другим[7].

4.1.2 «Преподание» или «совершение» таинства?

Сообщение Божественного искупления отдельным членам Церкви в виде таинств есть одновременно их включение в совокупность мистического Тела Христова. Даже если имеет место обращение к

---

[6] Ср.: Vagaggini, *Theologie* 127f.

* *Миро* (греч. μύρον) — (в католической традиции) благовонный елей (как правило, оливковое масло), освященный епископом. Миропомазание означает дар Святого Духа. Во время Крещения младенцев, согласно римскому обряду, священник совершает (первое) помазание новокрещенного миром; оно предвещает (второе) миропомазание, которое будет в дальнейшем совершено епископом. (В отдельных оговоренных случаях епископ может делегировать это право подведомственным ему священникам. — *Прим. ред.*) Во втором случае таинство называется *Конфирмацией* — «укреплением»; Конфирмация довершает христианское посвящение. — *Прим. перев.*

** «*Печать* Господня» (*Dominicus character*), или *напечатление* — неизгладимая мета, которой Дух С вятой отмечает принявших некоторые таинства. В силу неизгладимости печати Господней таинство Крещения (и Миропомазания и Священства) не может быть повторено. — *Прим. перев.*

[7] S. Th. III q. 63 a. 3 corp.

одному члену индивидуально (например, в таинствах Покаяния или Елеопомазания Помазания больного), то и тогда Церковь, как мистическое Тело, всегда вовлекается в это священнодействие[8].

«Литургические действия суть не частные действия, но свершения Церкви, представляющей собой “таинство единства”, то есть народ святой, собранный и руководимый Епископами. Потому действия эти имеют отношение ко всему Телу Церкви, являют его и на нём сказываются. Отдельных же членов они касаются по-разному, в зависимости от различий в чине, служебных обязанностях и действенном участии» (SC 26=*Документы 24*).

Поскольку таинства имеют публично-экклезиальный (церковный) характер и так как они все орентированы на Евхаристию, логично говорить о «праздновании» таинства также и в тех случаях, когда — как, например, в таинстве Покаяния — событие совершается исключительно между «подателем» и «восприемником». Действительно, если любое «празднование» — это утверждение бытия, то «торжеством» в высшей мере является именно Евхаристия, ибо в ней преподаётся Божественная жизнь. Как совершенное утверждение бытия, как полное восприятие мистического Тела в тринитарную полноту жизни, Евхаристия может быть понята только как *торжество.*

Аналогичным образом аспект «празднования» распространяется и на другие таинства[9]. Их также следует торжествовать как Божественные утверждения бытия. Действительно, в удалившийся от Бога и стремящийся к смерти мир проникает полнота жизни (как плод радости трех Божественных Лиц друг о друге), а жизненная полнота совсем не будничная и всегда бывает праздником.

Конечно, таинства служатся в связи с индивидуальной ситуацией, в которой оказался определенный член Церкви. И тем не менее они всегда вовлекают всё ее Тело, в полноте которого всем предстоит приобщиться к Божественной жизни. Соответственно если говорить о «преподании» кому-либо таинства, то смысл сказанного выше выражается ущербно: тогда по ассоциации приходится думать об индивидуалистическом спасении «отдельной души», а такое понимание игнорирует церковный аспект взаимоотношений отдельной личности с «ее» Богом. Даже если на самом деле — как, например, в индивидуальной исповеди — и бывают ситуации, когда экклезиальное из-

[8] Ср.: Corbon 130 и сл.
[9] Ср.: SC 27.

мерение таинства затушёвано, всё же, согласно установкам обновленного богослужения*, — и не только по пастырско-литургическим соображениям, — надо стремиться к тому, чтобы совершение таинства, когда только возможно, становилось общинным богослужением или хотя бы частью входило в состав молений народа Божия.

4.1.3 «Подспорья благодати» или основные чинопоследования?

Таинства — это основные чинопоследования Церкви в основных жизненных ситуациях ее членов. Они не являются — в анабатически-культовой односторонности — благодатными стимулами, дабы человек исполнял свой долг по отношению к Богу, или подспорьями свыше, поддерживающими правую веру и нравственные поступки. «Между тем, по-видимому, из нашего поля зрения почти полностью вышло значение таинств для обоснования христианской экзистенции, а также их сопряженность с искупительной смертью Вознесенного на Крест Господа, имевшей глубокие последствия. Подобное богословие таинств исходит из представления о Церкви как о заурядном нравственном институте»[10].

В сакраментальном событии Христос обращается к человеку и всякий раз заново утверждает в нем обóживающее общение с Триединым Богом. В своей обращенности Христос всегда дарует человеку долю участия в Нем самóм, в Вочеловечившемся, и отдельный человек становится членом Его мистического Тела**, а, будучи частью Тела, человек (через Главу Тела) достигает Божественной жизни.

Связь с Главой, однако, всегда представляет собой также связь с другими членами, имеющими долю во Христе, т.е. со всей Церковью. Стало быть, совершение любого таинства устрояет мистическое Тело и, следовательно, представляет собой основное чинопоследование Церкви. Исходя из ее сути, «мы и о сути таинств можем ясно судить, и наоборот: в таинствах обнаруживает себя суть самой Церкви». Церковь — это основное таинство спасения, «непреходящее присут-

* Говоря об *обновленном* богослужении или об *обновленной* литургии, М.Кунцлер здесь и всегда в дальнейшем имеет в виду литургическую реформу II Ватиканского Собора. — *Прим. перев.*

[10] Ср.: Th. Schneider: *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie.* Mainz 6. Aufl. 1992, 53.

** Напомним, что «мистическое Тело Христа» — это Церковь. — *Прим. перев.*

ствие Божие, по Своей воле явившего Себя человечеству во Иисусе Христе, присутствие истины и любви Божией, которые также сами заявляют о себе»[11].

Будучи собственными чинопоследованиями Церкви, таинства причастны как к воплощению (инкарнации) Логоса, так и к вытекающей из него инкарнационной структуре Церкви. Прикрепленность Божественного действия благодати к зримым предметам и действиям тем самым представляет собой не произвольное, а необходимое вовлечение в общение Бога с человеком — всего творения, ибо без посредования никакая связь невозможна. Христос, превечное Таинство, на все времена осуществляет Свою искупительную волю в зримых знаках посредством видимого универсального таинства Церкви[12].

«Таинства Церкви» имеют двоякий смысл: они совершаются «посредством Церкви», «поскольку эта последняя есть таинство делания Христа, Который, благодаря ниспосланию Св. Духа, действует в ней. И они, таинства, "существуют для Церкви"; они суть "сакраменты, посредством которых строится Церковь" (Augustinus, civ. 22,17), поскольку они сообщают и преподают людям, прежде всего в Евхаристии, тайну общности с Бого́м, Богом любви, Единым в Трех Лицах»[13].

4.1.4 Слово и знак-обряд

«Убери слово, и разве вода не останется водой? Но если к природному элементу присоединяется слово, то творится таинство»[14]. Тем самым уже бл. Августин квалифицировал таинства как коммуникативные действия[15]. В иных терминах то же самое утверждается и схоластами[16].

---

[11] Такую цитату приводит Ранер (*Rahner*) по Шнейдеру (*Schneider, Zeichen 48*).

[12] Ср.: Schneider, Zeichen 41, особенно прим. 21 со ссылкой на О. Земмельрота (*O. Semmelroth*).

[13] Katechismus 1118.

[14] Hom. 80,3 in Ioan. — PL 35, 1840. Это суждение проникло даже в Декрет Грациани (Decretum Gratiani): c. 54 C 1 q 1 — E. Richter / E. Friedberg (Hgg.): Corpus Iuris Canonici, Editio Lipsiensis secunda. 2 Bde., Leipzig 1879–81, I, 379.

[15] Как сегодня поступает Гюнерманн (*Hünermann*). Ср.: P. Hunermann: *Sakrament — Figur des Lebens*. In: R. Schaeffler / P. Hünermann: Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament. Freiburg – Basel – Wien 1977, 51–87.

[16] Ср.: Schneider, Zeichen 58 zur Sakramententheologie des Petrus Lombardus. Относительно Фомы Аквинского ср. там же, с. 59.

Но не является ли всё-таки таинство чем-то бо́льшим, чем (по выражению Августина) «ставшее зримым слово»? Чем-то бо́льшим, чем обрядами и обрядовыми действиями «вызванное словесное благовестие об искупительном событии и обетовании искупления для всех людей (некогда совершившемся, неповторимом и поэтому совершившемся и на сей раз)»? Разве оно, таинство, «применительно к благовестию слова нуждается всего лишь в воспринимающей вере субъекта и не предполагает дальнейшего непростого вопроса о причинности», а именно: в какой мере действие благодати должно реально мыслиться зависимым от совершения внешних, материальных обрядов?[17] Разве вызванное (обрядовыми) действиями благовестие слова — это всего лишь уступка «слабому человеку», тогда как «сильные души» не нуждаются в обрядах, ибо для них достаточно благовестия как такового?

Слово, которое должно быть прибавлено к обряду, есть не дескриптивное, а перформативное слово*, т.е. слово, творящее реальность[18]. Если бы оно было всего лишь «описывающим», то понимание таинства как «вызванного (обрядом) словесного благовестия» рисковало бы поставить под вопрос сами таинства, да и всю литургическую жизнь. На самом же деле слово, присоединяемое к обряду, творит Божественную реальность. А она распространяется как на материальный аспект таинства, так и на его восприемников. В слове, обряде и обрядовом действии, дополняющих друг друга, неизменная Божественная любовь «прикрепляется» к определенному месту и времени[19]. Исходя из этого и можно понять значение эпиклесиса в сакраментах (таинствах) и сакраменталиях (священнодейственных обрядах): своей нетварной благодатью перформативное слово наполняет профанность удаленного от Бога мира. Христос «сам действует в своих таин-

---

[17] Ср.: A. Müller: *Bleibt die Liturgie? Überlegungen zu einem tragfähigen Liturgieverständnis angesichts heutiger Infragestellungen.* In: LJ 39 (1989) 156–376, 160.

* В человеческой коммуникации различаются дескриптивные и перформативные ситуации. Если говорящий с помощью вербальных знаков описывает (для адресата) окружающую действительность («Травка зеленеет. Солнышко блестит.»), то говорят о *дескриптивной* ситуации. Если же вербальные знаки не просто отражают, а сами меняют действительность (сказать «Здравствуйте!» — значит приветствовать адресата; сказать «Объявляю приговор: десять лет» — значит осудить адресата и т.д.), то возникает *перформативная* ситуация. Совершение вербального обряда при служении таинства — это перформативная ситуация. — *Прим. перев.*

[18] Ср.: Schneider, *Zeichen* 60.

[19] Ср.: A. Müller: *Bleibt die Liturgie?* 163.

ствах и сообщает тот вид благодати, который назнаменован тем или другим таинством. Бог-Отец всегда слышит молитву Церкви своего Сына, а Церковь в эпиклесисе каждого таинства выражает свою веру в силу Св. Духа. Как огонь претворяет в свою природу всё, что ни попадётся, так и Св. Дух претворяет в Божественную жизнь то, что подпадает под его власть»[20].

4.1.5 Требник (*rituale*)

*Ритуал**, книга, содержащая чинопоследования таинств и сакраменталий, восходит к «Апостольскому преданию»** св. Ипполита Римского, в котором, среди прочего, говорится и о преподании таинств и благословений. Книга стала в подлинном смысле слова «моделью» для всех последующих требников. Подручная книга служáщего священника, требник наставлял его поступать предложенным или же сходным с ним образом.

Более высокую степень обязательности имел *сакраментарий* (*sacramentar*): он содержал чин Евхаристического богослужения, а также и таинств, сопряженных со служением Мессы. Внутреннее членение сакраментара определяется кругом литургического года***.

[20] Katechismus 1127.

* Обычно наименование богослужебной книги Католической Церкви (латинского обряда), известной как *rituale*, на русский язык переводится как *требник* (см., например, *Словарь*: 25). Иногда удерживается заимствование *ритуал* (см., например, *Катехизис*: 716). Как бы то ни было *Римский ритуал* содержит чины всех богослужений (кроме Мессы), совершаемых священниками, и, следовательно, отличается от богослужебной книги *требник*, как она известна в православной традиции. Следует иметь в виду для дальнейшего, что под термином *требник* применительно к Католической Церкви всегда имеется в виду именно *rituale* (*ритуал*). — *Прим. перев.*

** «Апостольское предание» (Ἡ ἀποστολικὴ παράδοσις; Traditio apostolica [сокращенно: TradAp]) — документ, известный ранее как «Чин Египетской Церкви» и ныне атрибутированный св. Ипполиту Римскому. Содержит подробные описания обрядов и чинопоследований, которые употреблялись в Риме в начале III в. — *Прим. перев.*

*** *Литургический год* — церковный год, в котором определено место религиозных праздников и богослужений. В латинской традиции начинается с первого воскресенья Адвента, т.е. с первого воскресенья после дня ап. Андрея (30 ноября). — *Прим. перев.*

Требником особого типа, содержащим чины сакраментальных действий епископа, является *понтификал**, новый тип книги, возникший в Майнце в 950 г. В последующее время в зависимости от него возникли подобные же книги для монастырского употребления, причем их затем восприняло и светское духовенство. Эти книги получили различные наименования: *sacerdotale* (священнический *служебник*), *agenda* (чиновни́к), *manuale* (букв. *подручник*), *pastorale* (пасторал; букв. *книга пастыря*) (или *obsequiale*).

В эпоху до изобретения книгопечатания все эти книги имели более или менее примитивный характер. С появлением книгопечатания они получили широкое общественное распространение, что в дальнейшем в диоцезах привело к унифицикации литургических последований.

17 июня 1614 г. был опубликован (как последняя литургическая книга) *Rituale Romanum* (Римский требник), подготовленный по решению, принятому на заключительном заседании Тридентского Собора 4 декабря 1563 г.[21] Он отличается от прочих литургических книг, возникших в период послетридентского обновления, одним важным пунктом: в бреве** Папы Павла V*** сказано, что новый Ритуал, не будучи единым требником, обязательным для регионов всего мира, намеренно создан как хотя и предлагаемая и рекомендуемая книга-образец, но всё же не отменяющая особых чинопоследований, сложившихся в диоцезах****. Тенденция ко всемирной унификации служения таинств со временем всё громче заявляла о себе, но тем не менее книга предоставляла определенную свободу вплоть до XIX в. Правда, впоследствии (со времени Папы Григория XVI***** и вплоть до I Вати-

---

* *Понтификал* (*pontificale*) — богослужебная книга, содержащая чинопоследования, совершаемые епископом. Соответствует *архиерейскому чиновнику* в православной традиции. — *Прим. перев.*

[21] В 1568 г. был опубликован *Breviarum Romanum*, в 1570 г. — *Missale Romanum*, в 1596 г. — *Pontificale Romanum* и в 1600 г. — *Caeremoniale Episcoporum*. [*Бревиарий* — часослов; книга, содержащая чинопоследования суточного круга (с другими краткими текстами); служебник католического духовенства. *Миссал* — книга, содержащая чинопоследование Мессы (служебник). *Церемониал* — чиновник архиерейского священнослужения. — *Прим.перев.*]

** *Бре́ве* — папское письмо к конкретным адресатам по конкретным вопросам. — *Прим. перев.*

*** Понтификат Папы Павла V: 1605–1621 гг. — *Прим. перев.*

**** *Диоцез* — (в латинской Церкви) церковная область, во главе с епископом; (в восточном христианстве) *епархия*. — *Прим. перев.*

***** Понтификат Папы Григория XVI: 1834–1846 гг. — *Прим. перев.*

канского Собора) *Rituale Romanum* стал-таки общеобязательным требником, но епископы сохранили право присовокуплять к нему прибавления, пусть и подлежавшие предварительной апробации в Риме.

Фишер усматривает за всем этим дух реставрации*, «которая во Франции приводила, под влиянием писаний аббата-бенедиктинца Проспера Геранже (*Guéranger*)*, к судорожному отказу от собственного литургического достояния, — как малоценного, так и весьма ценного, — ради принятия римских литургических книг... К концу столетия тезис об обязательности Римского требника, наряду с которым могли иметься одобреные Римом епархиальные приложения, стал *sententia communis**»[22].

В 1925 г. вышло в свет исправленное официальное издание *Rituale Romanum*, которое потребовалось в связи с *Codex Iuris Canonici* от 1917 г.* «Этот кодекс и новое обязательное издание *Rituale Romanum* со своей стороны побудили диоцезы переработать собственные чинопоследования, которые, как известно, были простыми приложениями (*appendices*) к Римскому требнику. Соответственно год 1925-й знаменует собой начало интенсивной реформы чинопоследований как во многих диоцезах, так и на национальном уровне»[23].

Не в последнюю очередь под влиянием Литургического движения были выработаны единые чинопоследования для германских диоцезов, т.н. *Collectio Rituum*, опубликованные в 1950 г. Они стали образцом для других языковых ареалов, где также создавались книги,

* Имеется в виду эпоха, последовавшая за разгромом Наполеона. — *Прим. перев.*

* Проспер Геранже (*Guéranger*; 1805–1875) — французский монах-бенедиктинец, ультрамонтан, стремившийся к изгнанию из литургической практики местных епархиальных чинопоследований с заменой их римскими обрядами. Призывал к активному участию верующего народа за богослужениями и дал толчок возникновению Литургического движения. — *Прим. перев.*

* *Sententia communis* — общее место. — *Прим. перев.*

[22] Ср.: Fischer, *Rituale*, 262f, 266f.

* *Codex Iuris Canonici* (сокращенно CIC; Кодекс канонического права) — основной сборник канонов, т.е. актов церковной власти, имеющих силу закона. Противопоставляется основному своду гражданских законов по римскому праву (*Codex Iuris Civilis*). CIC имеет длительную историю; по инициативе Папы Пия X к 1917 г. был разработан новый CIC, вступивший в силу при Папе Бенедикте XV в 1918 г. По решению II Ватиканского Собора CIC 1917 г. был пересмотрен; его новая версия подписана Папой Иоанном Павлом II в 1983 г. — *Прим. перев.*

[23] A. Heinz: *Die Feier der Sakramente in der Sprache des Volkes* 260f.

содержащие чинопоследования на двух языках; эти чинопоследования повлияли и на обновление чинопоследований таинств[24].

Вопреки устремлениям курии закрепить римский централизм[25] II Ватиканский Собор принял решение о «сосуществовании» *Rituale Romanum* и частных требников диоцезов. «Согласно новому изданию Римского Требника, полномочной церковной территориальной власти [...] следует как можно скорее подготовить особые Требники, отвечающие нуждам отдельных регионов, в том числе и в отношении языка. После того, как Апостольский Престол ознакомится с ними, эти Требники надлежит использовать в соответствующих регионах» (SC 63b; *Документы:* 34).

Таким образом, новый Римский Требник является всего лишь требником-образцом. Епископские конференции не только имеют право приспосабливать его к запросам своих территорий, но и получили такое поручение. Римский Требник и задуман как документ, предполагающий адаптацию, особенно в том, что касается использования родного языка верующих.

Против первоначального намерения сохранить сакраментальные формулы в их латинском виде протестовали епископы миссионерских территорий, и Собор подавляющим большинством голосов поддержал их. При этом решающую роль сыграла статья SC 59, согласно которой таинства не только предполагают веру, но словами и действиями также питают её, укрепляют и выражают: поэтому-то они и называются *таинствами веры.* «С подобной позицией едва ли удалось бы согласовать одновременное предписание о произнесении сакраментальных формул только по-латыни; оно исключило бы тезис о том, что таинства могут послужить укреплению веры получателя»[26].

Соответственно в 1969 г. вышел в свет «Ordo baptismi parvulorum» («Чин крещения младенцев»), открывший собой постепенную публикацию всего Римского Требника. Его приспособление к различным культурам и местным языкам было поручено — и это поручение действует до сих пор — региональному церковному руководству.

К настоящему времени новое издание литургических книг почти завершено. Для многих из них потребовалось уже второе издание

[24] Ср. там же, с. 269.

[25] Эти устремления нашли свое выражение в издании «Codex rubricarum» от 1960 г., в официальных изданиях Бревиария от 1961 г. и Римского Миссала от 1962 г., хотя уже 25 января 1959 г. Папа Иоанн XXIII объявил о созыве Собора!

[26] Fischer, *Rituale* 269.

(*editio typica*); это свидетельствует о том, что — в отличие от развития ситуации после Тридентского Собора — нынешняя литургическая реформа еще отнюдь не завершена. Она ставит перед собой всё новые и новые задачи.

Западному Требнику у византийцев соответствует *евхологий** (которым пользуются священники) и *архиератикон* (на основе которого совершается епископское служение). Древнейшая рукопись греческого евхология восходит к VIII–IX вв. (*Codex Barberinus graecus 336*), а древнейшая церковнославянская рукопись (*Euchologion Sinaiticum*) — к XI в.[27]

Литература

B. Fischer: *Das Rituale Romanum (1614–1964)*. Die Schicksale eines lit. Buches. In: TThZ 73 (1964) 257–271.

A. Ganoczy: *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*. Darmstadt 1979.

A. Heinz: *Die Feier der Sakramente in der Sprache des Volkes. Zur Ritualereform vor dem Zweiten Vaticanum*. In: TThZ 102 (1993) 258–270.

R. Hotz: *Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West*. Zürich – Köln – Gütersloh 1979.

P. Jounel: *Le Pontifical et le Rituel:* Martimort III, Paris 1984, 11–20.

C. Kucharek: *The Sacramental Mysteries. A byzantine approach*. Allendale 1976.

H. Leclercq: статья «Livres liturgiques»: DACL IX, 1882–1891.

S. Marsili и др.: *La Liturgia:* i Sacramenti. Anamnesis III/1. Torino 1986.

Th. Schneider: *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie*. Mainz 5. Aufl. 1987.

Th. Schnitzler: *Was die Sakramente bedeuten. Hilfen zu einer neuen Erfahrung*. Freiburg – Basel – Wien 1981.

* Книга *евхологий*, принятая в Греко-Православной Церкви, представляет собой, если исходить из практики Русской Православной Церкви, сочетание *служебника* и *требника*. — *Прим. перев.*

[27] Ср.: N. Cappuyns: *L'histoire des livres liturgiques grecs*: Studi bizantini 6 (1940) 470–473; E.G. Pantelakis: *Les livres ecclésiastiques de l'Orthodoxie. Étude historique*: Irenikon 13 (1936) 521–557; A. Raes: *Livres Liturgiques des Églises Orientales:* DDC VI (1957) 606–610; K. Onasch: Kunst und Liturgie der Ostkirche in Stichworten, unter Berücksichtigung der Alten Kirche. Wien – Köln – Graz 1981, статья Euchologion 109 и сл.

4.2

О ТАИНСТВАХ ХРИСТИАНСКОГО ПОСВЯЩЕНИЯ*

4.2.1 Значение таинств христианского посвящения

Под термином «посвящение» *(инициация)* в религиоведении понимают ритуальное включение человека в общину верующих или же перевод его в новый чинопорядок в структуре последней[1].

«Христианское посвящение» — это включение человека в Мистическое Тело Христово посредством Крещения, Миропомазания и первого Причастия**, когда он впервые соучаствует в служении Евхаристии. Только будучи включен в Мистическое Тело, человек способен воспринимать обо́живающую благодать. Когда совершаются таинства христианского посвящения, Бог действует в человеке: Он устанавливает ведущую к обо́жению синэрги́ю[2] между Собой и человеком, теперь снова могущим получать нетварную благодать[3]. Из этого вытекают все аналогичные именования Крещения — «новое рождение» или «новое творение».

Таинства посвящения состоят из Крещения, Помазания св. миром и Причастия. Будучи посредством Крещения включенным в Мистическое Тело, — тем самым преданным также домостроительству

---

* Обобщающим термином *таинства христианского посвящения* называются три таинства — Крещения, Миропомазания (Конфирмации) и Евхаристии. Иное название — *таинства введения в христианство. — Прим. перев.*

[1] Ср.: M. Eliade: *Birth and Rebirth. The Religious Meanings of Initiation in Humane Culture.* New York 1958.

** В Православии Святое Причастие в рамках единого обряда сразу же преподаётся ребенку (в том числе младенцу), как только он будет крещен и миропомазан. В латинской Церкви доступ к Св. Причастию открывается лишь с того момента, когда человек достиг сознательного возраста. — *Прим. перев.*

[2] Понятие *синэргии* является для восточного богословия основополагающим. Ср.: Corbon. *Liturgie aus dem Urquell 30,* Anm. 3, 79/80, Anm. 1.

[3] Ср.: J. Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine.* Paris 1975, 181.

спасения Бога-Сына, — христианин воспринимает во Св. Духе — Подаятеле и Завершителе любого освящения — Божественную жизнь, которая от Бога-Отца исходит. Помазание св. миром как раз и подключает к домостроительству спасения Св. Духа. Посредством первого вкушения Евхаристических Даров верующий входит в таинство Церкви. Как носитель царственного священства*, он получает себе место за Евхаристической трапезой. Таинства посвящения, являясь сакраментами «тайноводственными»** (мистагогическими), представляют собой обобщение всего домостроительства спасения и вводят в него[4].

4.2.2 Христианское посвящение в Древней Церкви

В Св. Писании засвидетельствован случай спонтанного Крещения человека, пришедшего к вере (Крещение евнуха-ефиоплянина [Деян 8, 26–40]).

Правомочность Крещения младенцев производится от «домашних формул» Нового Завета: женщина, именем Лидия, торговавшая багряницею, была крещена вместе со всеми «домашними ее» (Деян 16, 15). Тем не менее у нас нет полной уверенности в том, что в новозаветные времена крестили младенцев[5].

Начиная с конца II в., можно обнаружить следы катехизации*** желающих креститься. Однако, более ясное представление о том, как

---

* Основания для царственного священства всех крещеных христиан усматриваются в Ветхом Завете: избранный народ был поставлен Богом как «царство священников» (Исх 19, 6). А также в Новом Завете (1 Пет 2, 9). Соответственно вся община верующих — священническая. — *Прим. перев.*

** *Тайноводство* (греч. μυσταγωγία) — «введение в смысл таинства». Так, литургическая катехизация является тайноводственной. — *Прим. перев.*

[4] Ср.: L. Laham: Pneumatologie der Sakramente der christlichen Mystagogie. In: E. C. Suttner (Hg.): Taufe und Firmung. Zweites Regensburger Ökumenisches Symposion. Regensburg 1971, 69.

[5] Относительно полемики по этому поводу и особенно о законности крещения младенцев (отвергаемом протестантами) ср.: Kleinheyer, *Eingliederung* 33–35.

*** *Катехизация* (или обучение, в церк.-слав. традиции — *оглашение*) — система обучения кандидатов на Крещение (или крещеных маленьких детей по достижении ими сознательного возраста). Институт катехизации называется *катехуменатом*, а оглашаемые — *катехуменами*. Оглашение проводится на основании официально одобренной книги — *Катехизиса*. В частности, последний «Катехизис Католической Церкви», подготовленный после II Ватиканского

она проводилась, и о заключительном обряде посвящения можно найти лишь в «Апостольском предании» св. Ипполита Римского.

Согласно источнику, когда некий человек заявлял о желании креститься, он сразу же свидетельствовал и о решимости вести жизнь христианина: ему задавали вопросы о личном образе жизни и профессии, а определенные профессии для христианина были закрыты. В TradAp. 15 намечена также какая-то «зачаточная» форма института восприемников[6].

Продолжительность катехизации (оглашения), согласно Ипполиту, составляла примерно три года, но её можно было и уменьшить (TradAp. 17). Оглашаемые (катехумены) не имели права молиться совместно с верными и не обменивались с ними поцелуем мира. За агапой катехумены сидели отдельно от верных, а к участию в Евхаристическом богослужении их не допускали вовсе (TradAp. 18, 26–27). Непосредственное приготовление к Крещению начиналось с заслушивания свидетелей (поручителей). После этого желающих Крещения допускали к слушанию Евангелия.

Характерно, что на последней подготовительной фазе практиковались ежедневные экзорцизмы*, причем самый последний проводился лично епископом. Крещению предшествовал пост в (Страстну́ю) пятницу. Утром в Страстную субботу епископ совершал последнее возложение рук ради изгнания бесов, дул на кандидата и всякий раз налагал ему крестное знамение на лоб, уши и нос (TradAp. 20).

Само крещение начиналось после всенощного бдения «при возглашении петухов»: тогда произносилась молитва над крещальной водой. После этого епископ освящал елей, необходимый для помазания. Крещаемые произносили отречение от сатаны, их помазывали елеем катехуменов**. Затем следовало само Крещение: диакон вместе

Вселенского Собора, был представлен Папой Иоанном Павлом II в Апостольской конституции «Fidei depositum» от 11 октября 1992 г.

[6] Ср.: TradAp. 15, ed. Geerlings 182.

* *Экзорцизмами* в западной традиции называются молитвы и обряды изгнания лукавого из человека или предмета. В католичестве *экзорцист* (заклинатель) — одна из традиционных должностей церковнослужителей; отменена в 1972 г. Экзорцист изгонял бесов, в том числе и из оглашенных перед Крещением. В православной традиции заклинательные молитвы в обряде Крещения, сопровождаемые дуновением священника на уста, чело и грудь крещаемого, называются *запрещениями*. В Православии совершается также и отдельный чин изгнания бесов. — *Прим. перев.*

** В западной, как и в восточной традиции, в служении таинств используют-

с крещаемым сходил в крещальный бассейн, а служитель* таинства оставался на краю бассейна. Он налагал руку на главу крещаемого и задавал ему вопросы о вере (по трехчленной формуле, напоминающей Апостольский символ веры). Всякий раз, когда крещаемый отвечал «Верую», служитель таинства рукой погружал его в крещальную воду. Крещение совершалось в особом помещении, и, одевшись, новокрещенные переходили в храм, где епископ возлагал на них руку и помазывал им главу «елеем благодарения». Он знаменовал лоб новокрещенных знаком креста и преподавал им поцелуй, означавший принятие их в члены Церкви. За крещальной Евхаристией им давали пить из чаши, содержащей молоко с медом, в знак того, что они достигли Земли Обетованной (ср. Исх 3, 8).

«Катехуменат как институция Церкви Римской Империи» пришел в упадок «задолго до того, как Авросий был избран епископом Медиоланским»[7]. При св. Амвросии Медиоланском (в конце IV в.) прием в катехуменат сопровождался самостоятельным обрядом: желавшему Крещения на лоб возлагалось знамение креста. Другие обряды во время катехумената для Милана не засвидетельствованы, равно как и его продолжительность[8].

Время «подготовленных» (*компетентов*) начиналось с записи кандидата (*nomendatio*) в начале предпасхального времени покаяния. В источниках упоминается об исповедании грехов, и оно, как кажется, заместило «ранее известное испытание образа жизни оглашаемого». Время «подготовленных» явно было — наряду с продолжением обу-

---

ся два вида освященных масел — *миро* (помазание которым есть знак печати Св. Духа; преподается в таинстве Миропомазания) и освященный *елей* (для помазания катехуменов и для помазания больных). — *Прим. перев.*

* Служитель таинства — (духовное) лицо, имеющее от Церкви право и поручение совершать обряд таинства. Обычно служение таинства совершает т.н. *изначальный служитель* (*minister originarius*) — например, Крещение совершает священник, — но в некоторых случаях служение таинства может быть поручено другому лицу или даже (в случае смертельной опасности) совершено без поручения. — *Прим. перев.*

[7] Так полагает Шмитц (*Schmitz*) в своем введении к «De Sacramentis» и «De Mysteriis». Freiburg – Basel – Wien 1990 (FC 3) 16.

[8] Шмитц (*Schmitz*, цит. раб., 17) полагает, что в Милане, наряду с начальной катехизацией, больше не имелось никакого отдельного обучения желающих креститься. Из свидетельства Амвросия видно только то, что оглашенные-катехумены могли принимать участие в Литургии Слова за Мессой, включая выслушивание проповеди, т. е. что в вопросах вероучения и нравственности они подвергались обычному наставлению, как и прочие верующие».

чения — временем покаяния: желавшие Крещения постились всю неделю, за исключением субботних и воскресных дней, и предавались интенсивной молитве. Кроме того, проводились «проверки», т.е. испытания знаний и экзорцизмы.

В субботу накануне Пасхи совершалась т.н. «преподание Символа веры» (*traditio symboli*): епископ говорил подобающее слово и неоднократно повторял Символ веры. «В заключение *traditio symboli* давалось предостережение никогда не записывать Символ веры, а помнить его наизусть и часто повторять, но исключительно про себя, чтобы сохранить в тайне от оглашаемых и от еретиков»[9].

«Подготовленным»-*компетентам* давали несколько дней для точного заучивания Символа веры, после чего они произносили его наизусть в обряде т.н. *Redditio Symboli* («повторения Символа веры»). Согласно Шмитцу, это был последний литургический акт для «подготовленных»[10]; заучивания и воспроизведения молитвы «Отче наш», как оно было известно в Риме и в других местностях[11], св. Амвросий не знает.

Обряд христианского посвящения совершался только в Пасхальную ночь. Он начинался в Страстную пятницу с «таинства отверзения слуха и уст», т.е. с обряда «*еффафа́*»*, когда в подражание известному евангельскому эпизоду (Мк 7, 32–35) епископ прикасался к ушам и носам** крещаемых[12].

Затем совершались: освящение крещальной воды; предкрещальное помазание для укрепления в противостоянии злу; отречение от сатаны (*abrenuntiatio*), причем крещаемых обращали лицом на запад; сочетание со Христом, причем теперь они поворачивались лицом на восток, после чего и совершался сам акт Крещения[13].

---

[9] Там же 25.

[10] Ср. там же 28.

[11] Ср.: J. A. Jungmann, *Gewordene Liturgie. Studien und Durchblicke*. Innsbruck – Leipzig 1941, 168 г.

* *Еффафа́* (еффата́) — обряд в католическом последовании Крещения, когда священник произносит слова «*Еффафа*, то есть: *отверзись*» (Мк 7, 34), притрагивается к ушам и устам крещаемого и молится о ниспослании ему даров слушания и провозглашения веры. — *Прим. перев.*

** Так в немецком тексте книги. Кажется, епископ касался всё-таки уст, а не носа. — *Прим. перев.*

[12] Согласно Шмитцу (*Schmitz*, цит. раб, 29), хотя впервые об обряде «*эффафа́*» действительно упоминает именно Амвросий, всё же он его не ввел, а унаследовал.

[13] Подобное обращение лица известно уже св. Кириллу Иерусалимскому

Согласно сообщению св. Амвросия, служитель таинства задавал три вопроса относительно веры в Пресв.Троицу, и всякий раз, когда звучало «Верую», стоявшие в крещальном бассейне диаконы погружали крещаемого в воду[14]. Затем совершался проход по крещальному бассейну, в воспоминание о проходе народа Израилева через Чермное море.

После Крещения совершалось Миропомазание, и оно было для св. Амвросия «завершительным действием, дополнявшим акт Крещения»[15]. Миропомазание, однако, отличалось от «запечатления Святым Духом». Этому последнему предшествовали чтение Евангелия (Ин 13, 4–14), умовение ног (которое отцы Церкви с опорой на Ин 13, 8 понимали как освобождение от первородного греха) и вручение белой крещальной одежды. Запечатление Святым Духом представляет собой «не что иное как знамение креста на лбу крещенного... В писаниях св. Амвросия нигде не говорится в явном виде и даже не намекается, что крестное знамение было сопряжено с "помазанием миром"»[16].

После всего этого совершалась крещальная Евхаристия, за которой новокрещенные принимали причастие у алтаря.

Разрушение института катехумената и всё более становящееся нормой Крещение младенцев весьма повлияли на обряды посвящения. От Крещения отделились два других инициальных таинства — Миропомазание и Первое (по Крещении) Причастие; их теперь отнесли к более позднему времени и стали преподавать в иной очередности, тогда как элементы подготовки оглашаемых (катехуменов) и совершения таинства Крещения срослись в единое чинопоследование. Обряды, ранее предназначавшиеся для взрослых, теперь стали прилагаться к младенцам. Также и крещальная формула была затронута переходом к регулярному Крещению младенцев. Пока Крещение принимали взрослые, еще оставалось сочетание трехкратного исповедания веры (в форме вопросов и ответов) с троекратным погружением в воду. Когда же перешли к Крещению младенцев, утвердилась

(Myst. Cat. 1,2 — SChr 126bis, 84); оно еще и поныне предусматривается византийским обрядом Крещения.

[14] Ср.: Schmitz, цит. раб., 34–39. Вопреки Кляйнхойеру, который на основании археологических находок полагает, что хотя крещаемый действительно стоял в воде, но само крещение совершалось всё же обливанием, Шмитц настаивает, что оно совершалось погружением.

[15] Там же 41.

[16] Там же 49 и сл.

индикативная* (изъявительная) крещальная формула[17]. Кроме того, Крещение стали совершать по возможности как можно ближе ко дню рождения ребенка, так что старые церковные сроки для совершения таинства потеряли свое значение.

Сложился чин Крещения младенцев, содержавший крайне сокращенный, «скоростной бег» через обряды древнего христианского посвящения, и ему предстояло удержаться вплоть до литургической реформы II Ватиканского Собора.

4.2.3 Таинство Крещения младенцев: его развитие и современная форма

В Римском Требнике (*Rituale Romanum*) от 1614 г. Крещение младенцев (II,2) считалось нормой. В нем не было вопроса об имени крещаемого, и обряд начинался сразу с «огласительного наставления», преподаваемого новорожденному. Затем следовали экзорцизмы (с дуновениями священника) и наложение крестного знамения на лоб и грудь. Совершалось благословение и преподание соли (этот обряд вошел в Требник из чинопоследований Северной Африки). Хранящая от тления соль была знаком закрепления решимости катехумена принять Крещение[18]. Штенцель (*Stenzel*), правда, усматривает в «sal sapientiae»**, — как и при вручении соли гостю, пришедшему на трапезу, — указание на ставшую доступной после принятия Крещения действительную пищу жизни, на Евхаристию[19].

Были присоединены прочие обряды из подготовки катехуменов, дальнейшие экзорцизмы, зна́менование чела знаком креста, преподание Символа веры и молитвы «Отче наш», а также совершение обряда «*еффафа*». Собственно таинству Крещения предшествовали отречение от сатаны, помазание елеем катехуменов, троекратные вопросы о вере. Заключительные обряды остались прежними: помазание миром, облачение в крещальные одежды и вручение горящей свечи.

---

* *Indicatio* — изъявление, объявление, констатация; *индикативный* — «изъявительный». — *Прим. перев.*

[17] Ср.: Kleinheyer, *Eingliederung* 119.

[18] Ср. там же 109.

** *Sal sapientiae* — соль премудрости. — *Прим. перев.*

[19] Ср.: Stenzel 171–175.

После реформы обряда Крещения было отменено многое из того, что, невзирая на свой почтенный возраст, уже непонятно современному человеку. Так, упразднили преподание соли, сопровождающее экзорцизм дуновение священника (*exsufflatio**), а также плюновение при совершении обряда отверзения слуха и уст (*«еффафа»*). «Давно надлежало прекратить практику, когда с крещаемым младенцем обращались как со взрослым, которому к тому же в течение получаса предстояло пробежать путь от *Ordo ad catechumenum faciendum*** через *electio**** вплоть до обрядов Страстной субботы и Пасхальной ночи. На место подобной "униформы" теперь пришел чин, отвечающий природе обхождения с младенцами»[20].

Обновление обряда Крещения закреплено в SC 67: «Необходимо пересмотреть обряд Крещения детей и согласовать его с действительным состоянием младенцев. В само́м обряде следует отчетливее подчеркнуть также роли и обязанности родителей и восприемников» (*Документы:* 35)****.

На праздник Вознесения Господня 1969 г. было издано новое всецерковное чинопоследование Крещения младенцев (*Ordo baptismi parvulorum*), представляющее собой модель для ритуалов, приспособленных к запросам регионов[21]. Согласно SC 27 (здесь говорится о предпочтительности публичного богослужения перед частным), крещение нескольких младенцев предпочтительнее крещения одного.

Схема совершения обновленного Крещения младенцев такова:

1. приветствие, беседа с родителями, наставление восприемникам (совершается при входе в храм);
2. Литургия Слова и катехуменальные обряды (в помещении храма):
   а) чтение/я из Св. Писания;
   б) знаменание крестом;
   в) молитвенные прошения;
   г) призывание имен святых (особенно имен святых покровителей);

---

* *Exsufflatio* — букв. «изгнание (диавола)». — *Прим. перев.*

** Букв.: *чин, совершаемый над катехуменом.* — *Прим. перев.*

*** Букв.: *избрание.* — *Прим. перев.*

[20] B. Fischer: *Die Intentionen bei der Reform des Erwachsenen — und des Kindertaufritus.* In: LJ 21 (1971) 65–75 (= Redemptionis mysterium 210–219). 66.

**** *Восприемники*, или *крестные родители*, — крестный отец и крестная мать. Восприемники должны помочь новокрещенному полностью войти в христианскую жизнь, поэтому миссия восприемников — это подлинное церковное служение (*officium*). — *Прим. перев.*

д) молитва об изгнании злых духов (экзорцизм);
е) помазание елеем катехуменов;

3. Крещение (совершается в баптистерии, в особом месте для крещений):
а) молитва над водой/освящение крещальной воды;
б) отречение от сатаны и Символ веры;
в) Крещение посредством троекратного погружения в купель или троекратного обливания;

4. Заключительные обряды:
а) помазание миром;
б) облачение в белую одежду;
в) вручение горящей крещальной свечи;
г) обряд отверзения слуха и уст («*еффафа (еффата)*»);

5. Завершение таинства (у алтаря):
а) чтение молитвы «Отче наш»;
б) благословение родителей и отпуст.

Вопросы о вере, в которую совершается Крещение, теперь, вместо фиктивного обращения к младенцу, задаются родителям и восприемникам. Тем самым родители впервые стали играть в обряде Крещения значительную роль. Ранее мать ребенка по большей части вообще не допускалась к обряду, поскольку из-за высокой детской смертности срок Крещения назначался как можно ближе к дню рождения[22]. Также и отец, хотя по местам и наблюдались отличия, лишь в редких случаях принимал участие в обряде. Со времени Просвещения участие приходской общины в совершении таинства свелось к присутствию «необходимой троицы из повитухи, восприемника и восприемницы»[23].

В обновленном обряде Крещения родителям отводится несравненно более важная роль, чем восприемникам, почему в предварительной регистрации (*praenotanda*) сроки Крещения и назначаются на первые недели после рождения ребенка[24]. Именно родителей священник вопрошает в диалоге при входе в храм, приняли ли они решение о том, что их ребенок будет христианином; родители исповедуют свою веру, и в эту веру крещается новорожденный.

---

[21] Ср.: Kaczynski 1774–1842.

[22] Ср. определение кан. 770/CIC от 1917 г., в котором время совершения Крещения определено «quam primum». [*Quam primum* — «как можно быстрее». — *Прим. перев.*]

[23] Ср.: A. Heinz: *Eine neue Chance für das Taufbrauchtum*. In: M. Klöckener / W. Glade (Hgg.): Die Feier der Sakramente in der Gemeinde, 169–178, здесь 171.

[24] Praenotanda 8, 3 — Kaczynski 1819.

Восприемникам отводится важная роль при посвящении взрослых, но при Крещении младенцев она, согласно естеству, выпадает на долю родителей, — ведь именно они в первую очередь ответственны за приобщение своего ребенка к вере и к практической жизни по ней[25].

Литургия Слова представляет собой вновь возвращенное «новшество»[26]. После того, как в помещении храма прочтено Св. Писание и сказана проповедь, возносятся прошения и совершается литания*, состоящая из призываний святых. Далее совершаются катехуменальные обряды — молитвы экзорцизма (среди них нет больше «похуления диавола», но всё же представлена просительная [депрекативная**] молитва*** об освобождении от власти зла) и помазание оглашаемого елеем.

Когда переменилось место совершения обряда и все перешли в баптистерий (или на место Крещения)[27], начинаются основные действия. Произносится похваление воде и освещение крещальной воды (только вне Пасхального периода). Согласно SC 67, родители занимают центральное место (впереди восприемников) также и при отречении от сатаны и при произнесении исповедания веры.

Старый *Rituale Romanum* (II,2,20) в принципе допускал возможность Крещения полным погружением младенца в воду, хотя уже давно стало нормой троекратное обливание. В современном Требнике, однако, Крещение погружением поставлено на первое место, т.е. впереди Крещения обливанием, и это изменение Фишер относит к числу элементов утраченного со временем, а ныне литургической реформой возвращенного в практику (SC 50)[28]****.

---

[25] Ср.: Praenotanda generalia 8–10 — Kaczynski 1784–1786.

[26] Кляйнхойер (Kleinheyer, *Eingliederung* 177) указывает на Литургию Слова за Пасхальной утреней как на образец.

* *Лита́ния* (*litania*) — молитва, в которой различные призывания Бога и святых дополняются повторяющимися прошениями. — *Прим. перев.*

** *Deprecatio* — прошение о прощении; соответственно *депрекативный* — «просительный». — *Прим. перев.*

*** *Просительная* молитва в словоупотреблении русских католиков латинского обряда иногда называется *ходатайственной*. — *Прим. перев.*

[27] Если перемена места невозможна, то родители подступают к крещаемым, тогда как все остальные остаются на своих местах.

[28] Ср.: Fischer, *Intentionen* 72f.

**** Хотя, к сожалению, здесь речь идёт, скорее, о желаемом, а не о действительном. — *Прим. ред.*

Погребению со Христом в Крещении (Рим 6, 3 и слл.), несомненно, больше соответствует полное погружение в воду, а не обливание. Тем не менее Крещение через обливание (*infusio*) или окропление (*aspersio*) было известно и в Древней Церкви, пусть и только для особых случаев, скажем, при Крещении больных (ср. «Крещение лежащих на одре болезни»). Как кажется, древнейшее свидетельство о Крещении обливанием содержится в Дидахе*, хотя всё же в качестве нормы источник назначает Крещение погружением в «живую воду»: «Если у тебя, однако, нет воды живой, крести в другой; если нет возможности крестить в воде холодной, крести в тёплой! Если нет ни той, ни другой, возлей воду трижды на голову во имя Отца, и Сына, и Святого Духа!»[29]

Археологические находки свидетельствуют, что древнехристианский крещальный бассейн (*piscina*) иногда не имел глубины, чтобы вода могла полностью покрыть взрослого. К тому же изображения, на которых запечатлен способ Крещения тех времён (например, икона Крещения Иисуса Христа во Иордане), заставляют думать, что применялась комбинация погружения и обливания. «Крещаемый стоит наполовину в воде, и его еще обливают сверху. Если льется много воды, то на мгновение крещаемый полностью облекается в водный покров, и тогда совершается его "погребение" и "погружение", о чём писали свв. Отцы»[30].

Полное погружение в воду младенцев (с головой) соблюдалось вплоть до позднего средневековья; на рубеже XV–XVI вв. описания обряда всё чаще свидетельствуют о переходе к обливанию[31]. Хотя в современную практику возвращено погружательное Крещение, и его однозначно следовало бы предпочесть в силу символического характера, всё же погружение с головой, вероятно, едва ли выполнимо. Предпочтительнее сочетание погружения с обливанием или же Крещение в «живой воде», причем так, чтобы всё тело младенца было покрыто водной струёй.

---

* *Дидахе* (Διδαχὴ Κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων; «Учение Господа, [изложенное] двенадцатью апостолами» — краткое раннехристианское наставление по вопросам морали и церковной практики. Датируется по-разному — I-м веком и позже.— *Прим. перев.*

[29] *Didache* 7, 2–3 — ed. G. Schollgen. Freiburg – Basel – Wien u.a. 1991 (PC 1), 118f.

[30] Ср.: Stenzel 108–110.

[31] Ср. там же 278 и сл.

Сохраняются заключительные обряды (помазание миром, передача белой одежды, вручение горящей свечи, которую отец возжигает от свечи пасхальной), а также и обряд разрешения (*«еффафа»*), попавший на это место из катехуменальной литургии.

Завершение обряда еще раз предполагает перемену места в храме: приходская община отправляется к алтарю и у него совершает молитву «Отче наш». В торжественном заключительном благословении особо поминаются родители новокрещеного.

4.2.4 Современный обряд посвящения взрослых[32]

А. Христианское посвящение взрослых

Одним из наиболее ценных плодов литургического обновления является возвращение в Требник посвящения взрослых по образцу Древней Церкви.

Хотя в *Rituale Romanum* от 1614 г., наряду с чином Крещения младенцев (II,2), и был представлен обряд посвящения взрослых с надлежащим совершением всех трех таинств христианского посвящения (II, 4), всё же он в значительной мере оставался на бумаге[33]. На основе опыта, накопленного в странах миссионерской деятельности[34], в ходе литургической реформы было возобновлено посвящение взрослых по многоступенчатому катехуменату[35].

---

[32] Ср. по этому вопросу: B. Fischer: *Das amerikanische Beispiel. Die Rezeption des Ritus der Erwachseneninitiation von 1972 in den Vereinigten Staaten.* In: LJ 37 (1987) 68–74 (= Redemptionis mysterium 241–246). B. Fischer: *Zur endgültigen Gestalt des Ritus der Erwachseneninitiation in den USA ab 1. 9. 1988.* In: LJ 38 (1988) 223–230 (= Redemptionis mysterium 258–265).

[33] Ср.: Kleinheyer, *Eingliederung* 246.

[34] Среди прочих документов Собора статья 14 Декрета о миссионерской деятельности Церкви «Ad gentes» содержит особенно сильные аргументы в пользу пересмотра чина Крещения взрослых, и в ней же содержатся детальные предложения, так что Кляйнхойер (Kleinheyer, *Eingliederung* 251) тотчас объявил эту статью *Magna Charta* катехумената. О соотношении между AG 14 и SC 64 и 66 ср.: B. Fischer, *Die Fortschreibung der Liturgiekonstitution in den nachfolgenden Konzilsdokumenten.* In: LJ 36 (1986) 211–221, здесь особенно 217 и сл.

[35] SC 64 (*Документы: 34*): «Следует восстановить катехуменат взрослых», и «благодаря этому весь срок катехумената, предназначенный для надлежащей подготовки, может быть освящен последовательно совершаемыми священными обрядами». В SC 66 содержится требование ввести особую Мессу «При совер-

В 1972 г. был издан *Ordo initiationis christianae adultorum* (сокращенно: OICA; «Чин христианского посвящения взрослых»)[36], замысленный как основа для разнообразных ритуалов на родных языках верующих[37].

Структурированное посвящение взрослых таково:

а) Обряд принятия совершается в самом начале, и после него открывается период оглашения* (катехумената). Он предполагает начальное введение в основы веры. В то же время должны быть рассмотрены мотивы, вызвавшие решение кандидата; в случае необходимости их следует исправить (OICA 68 и 69).

После представления кандидата и выражения им желания принять Крещение следует первое исповедание им Христа, причем совершающий обряд использует вопросно-ответную форму, а кандидат ясно подтверждает свою готовность держаться веры. Здесь впервые в обряд включаются поручители; они должны быть рядом с желающими Крещения на протяжении времени их подготовки, так что и им задаются вопросы, согласны ли они «помогать, чтобы наши кандидаты обрели Христа и последовали за Ним» (OICA 77).

Экзорцизм предусматривается как необязательная процедура, но в зависимости от ситуации может быть предпринято осмысленное отречение от языческих обрядов. После него священнослужитель знáменует крестом лоб кандидатов, причем обряд может быть развернут за счет знáменования органов чувств (ушей, очей, уст, груди и плеч). В обряде могут участвовать также поручители и катехизаторы, но подобающее слово всегда произносится священнослужителем.

В заключение кандидату может быть вручен крест (OICA 83–85). Если начальный этап совершения обряда имел место у входа в

шении Крещения», и оно представляет собой указание, что совершение всех таинств инициации должно совершаться в конце катехумената.

[36] Ср.: Kaczynski 2639–2800.

[37] Так, в 1975 г. в качестве экспериментального издания была опубликована для региона распространения немецкого языка книга «Последования введения в Церковь взрослых». В последующих изданиях 1986 и 1991 гг. книга была исправлена по новому Кодексу 1983 г. В том же 1986 г. вышла в свет тетрадка Требника «Введение в Церковь детей школьного возраста», представляющая собой переработанную на основе пастырского опыта версию 5-ой главы «Ordo Initiationis Christianae adultorum» («Чина христианского посвящения взрослых»).

* Термин *оглашение* (от *глас* «голос»; калька греч. κατήχησις) своей внутренней формой подсказывает, что обучение желавших крещения проводилось в устной форме. — ***Прим. перев.***

храм или в некотором другом месте, то для совершения Литургии Слова все переходят в храм. После того, как прочитано Св. Писание и сказана проповедь священнослужитель вручает кандидатам Евангелия (OICA 93).

Отпуст кандидатов на Крещение совершается, по древнехристианскому обычаю, перед служением Евхаристии (до приготовления свв. Даров).

б) Продолженная подготовка может растянуться на несколько лет. Она имеет свою литургическую форму: в начале или конце катехумената совершаются «малые экзорцизмы», с возложением протянутых рук.

Катехист-мирянин, имеющий поручение от епископа, также имеет право возлагать руки (OICA 109–110), о чем свидетельствует уже св. Ипполит Римский: «После молитвы учитель возлагает на катехуменов руки, молится и творит отпуст. Учитель всегда совершает обряд, неважно, клирик он или мирянин»[38]. Если имеются для того причины (краткость времени, зрелость кандидатов), то могут быть применены обряды ускоренной подготовки (например, вручения [одежд, свечи] и помазания елеем катехуменов).

в) Ускоренная подготовка начинается с «ритуала внесения в список». «Во время обряда восприемники и катехизаторы свидетельствуют о своем ручательстве за кандидатов, а эти последние подтверждают намерение принять Крещение. От имени Церкви священник, выяснив уровень их подготовки, устанавливает, готовы ли они приобщиться Пасхальным Таинам» (OICA 133). Сердцевину обряда составляет внесение имен в список: после свидетельства восприемников (поручителей) и после того, как кандидаты выразили свою готовность, они «дают» свои имена. Иногда просто произносится имя, а иногда оно и действительно вносится в список. Так оглашаемые (катехумены) становятся «избранными» (*electi*), и в предстоящую Пасхальную ночь они уже принимают таинства христианского посвящения. Восприемники призываются к исполнению долга: подготовка краткая, и они должны проявить особое внимание. Этот период обычно совпадает со временем предпасхального покаяния (OICA 152), так что обряд внесения в список должен по возможности совершиться в первое воскресенье Великого Поста (OICA 140).

---

[38] Hippolyt TrAp 19, ed. Geerlings, 253.

г) Ближайшая подготовка как время благонравия и просвещения имеет свою литургическую структуру. Покаянное богослужение совершается в 3-е, 4-е и 5-е воскресенья Великого Поста, и при этом чтения Св. Писания берутся из годового круга А (OICA 159). Говорится проповедь, и затем готовящиеся к Крещению, а с ними восприемники и восприемницы, выстраиваются перед священнослужителем. Община сначала молится за кандидатов про себя, а затем возглашает прошения и вслух. Они завершаются молитвой об освобождении, и тогда священнослужитель в молчании возлагает руки на каждого кандидата по отдельности. Для них возглашаются слова отпуста, и только после этого переходят к Евхаристической литургии.

На следующей неделе по первом совершении Покаянного богослужения, т.е. на третьей неделе Поста, имеет место «обряд передачи Символа веры»: совместно с общиной священник возглашает Символ веры, а кандидаты запоминают его наизусть. Им предстоит произнести его в Страстную пятницу.

На пятой неделе Поста (т.е. после совершения третьего Покаянного богослужения) совершается «передача молитвы “Отче наш”». За первой для них Евхаристической литургией новокрещенные произнесут эту молитву вместе с другими крещеными, став теперь равными им во всём.

д) В Страстную субботу, наконец, может быть совершен «обряд непосредственной подготовки». За ним желающие Крещения произносят Символ веры. Выполняется обряд разрешения слуха и языка («*еффафа*»), а в случае необходимости и выбор нового, христианского, имени (если смысл прежнего имени не согласуется с христианской верой). Совершается помазание елеем катехуменов: «Оно может быть, для укрепления в вере, проведено как в частном порядке, так и при публичной “передаче Символа веры”, причем как перед началом подготовки, так и после неё» (OICA 206).

е) «Чин принятия в члены Церкви», представляя собой вершину и завершение подготовки, как правило совершается в Пасхальную ночь. «Свв. Дары при этом преподаются после освящения воды, как это и предусмотрено для совершения таинства Крещения в Пасхальную ночь» (OICA 208). Крещаемый отвергается от сатаны, произно-

---

* *Мистагогия* (или *тайноводство*) — беседы с новыми христианами, совершаемые после принятия ими таинства Крещения на протяжении определенного времени. — *Прим. перев.*

сит Символ веры. Затем совершается Крещение. Заключительные обряды состоят в передаче белой одежды и возженной свечи. Если сразу же совершается обряд Конфирмации, то, естественно, послекрещальное помазание миром опускается.

Новокрещенные поименно поминаются за Евхаристической литургией и принимают причастие под обоими видами вместе с восприемниками, катехистами и близкими.

ж) Пасхальное время — это для новокрещенных «время вхождения и углубления» (*мистагогии**): «за воскресной Мессой новые христиане занимают среди верных особые места. Они стараются бывать за мессами совместно со своими восприемниками. Завершение углубленного вхождения в конце пасхального периода, т.е. около дня Св. Троицы, должно быть отмечено особым служением» (OICA 236–237). «Желательно, чтобы в годовщину принятия Крещения новые христиане были вновь собраны вместе, вознесли благодарение Богу и, чтобы набраться новых сил, обменялись духовным опытом» (OICA 238).

Б. Воцерковление детей школьного возраста

В пятой главе «Ordo Initiationis Christianae Adultorum» («Чина христианского посвящения взрослых») помещён особый чин посвящения детей, уже способных воспринять катехизацию-оглашение, — «Ordo inintiationis puerorum qui aetatem catecheticam adepti sunt» («Чин христианского посвящения детей, достигших возраста катехизации»).

Эта пятая глава ныне адаптирована к местным условиям: ради накопления пастырского опыта, в 1986 г. для региона распространения немецкого языка была издана брошюра с ритуалом «Воцерковление детей школьного возраста»[39].

Сама подготовка и совершение чинопоследования воцерковления весьма варьируются в зависимости от различий в ситуации и возраста кандидатов. Соответственно богослужения имеют форму, аналогичную крещальным обрядам взрослых: обряд принятия в катехуменат, обряд допущения к Крещению и, наконец, сам чин воцерковления. Выделяются три группы: посвящение дошкольников, воцерковление в возрасте Первого Причастия и воцерковление 10–14-тилетних. При этом в принципе следует придерживаться единообразного служения всех трех таинств посвящения.

[39] Einsiedeln – Zürich – Freiburg – Wien 1986.

В. Попытка богословского осмысления

Согласно Каванагу (*Kavanagh*), обряд посвящения взрослых — это «самый существенный и самый ясный плод римских реформ»[40]. Между тем всего за пять лет до этого Фишер (*Fischer*) еще считал нужным защищать развитый обряд посвящения от упрека в его музейной обветшалости[41].

По мнению Каванага, как раз возврат к древней церковной практике и делает обряд Крещения взрослых «самым зрелым документом литургической реформы II Ватиканского Собора». Он богат важнейшим материалом для предстоящей богословской рефлексии и пасторальной литургики[42], а его значение выходит далеко за пределы совершения таинств посвящения[43]. Среди прочего, Каванаг, частности, не сомневается, что проблематичный разрыв во времени между Крещением младенцев и Конфирмацией, совершаемой лишь в юношеском возрасте, — это ложный (и, стало быть, нуждающийся в устранении) путь в истории Римского обряда[44].

4.2.5 Миропомазание-конфирмация в истории и современности: неудачное продолжение старой традиции?

Разделение по времени предполагающих друг друга (согласно свидетельству Древней Церкви и неизменной практике Восточных Церквей) таинств посвящения: Крещения и Миропомазания (Конфирмации)* — это следствие неудачного продолжения традиций града Рима. Отделение Конфирмации от таинства Крещения имело следствием отказ от весьма существенного классического порядка таинств посвящения (Крещение — Миропомазание — Евхаристия). Такое произо-

[40] A. Kavanagh: *Christliche Initiation in der nachkonziliaren katholischen Kirche*. In: LJ28 (1978) 1–10. 1.

[41] Ср.: B. Fischer, *Österliche Eingliederung*. In: Gd 7 (1973) 65–67. 66.

[42] Ср.: Kavanagh, *Christliche Initiation* 8.

[43] Ср. там же 5 и сл.: «Новый порядок взрывает конвенциональные формы церковной жизни».

[44] Ср. там же 4.

* Указанная временна́я дистанция сохранилась в литургической практике Римо-Католической Церкви после II Ватиканского Собора только при крещении младенцев; при крещении взрослых все три посвятительных таинства преподаются, как правило, единовременно. — *Прим. перев.*

шло из-за того, что данный частный обычай города Рима был точно, но неудачно скопирован по всему миру, в том числе и в общинах, в которых чин, засвидетельствованный св. Ипполитом, никогда не совершался[45].

Совершение обряда Помазания миром при Конфирмации закрепилось строго за епископом (или его викарием), что и обусловило довольно продолжительное — в зависимости от величины диоцеза — временно́е отделение Крещения, совершаемого священником, от Конфирмации, совершаемой епископом. Поскольку такое противоречило более древней традиции, потребовалось соответствующее богословское обоснование.

В проповеди на Троицу южно-галликанского епископа и полупелагианца* Фаустуса из Рица[46]** как раз и представлено новое истолкование Конфирмации, принятой на Западе***: крещенный — это «как бы солдат, уже внесенный в списки, но ещё не получивший оружия. В таинстве Крещения Св. Дух дарует благодать невинности, а в Конфирмации совершается приращение благодати, приобретается духовное оружие для нравственной борьбы. Следов подобного богослов-

---

[45] Ср.: A. Heinz: *Die Firmung nach römischer Tradition. Etappen in der Geschichte eines abendländischen Sonderwegs.* In: LJ 39 (1989) 67–88. 71f.

* *Пелагианство* (по имени богослова и экзегета Пелагия, учившего в Риме в конце IV – начале V вв.) — ересь, согласно которой человек, несмотря на неустранимое бремя первородного греха, может осуществить начальные и важные шаги к спасению своими собственными усилиями, без помощи Божественной благодати. Пелагианизм повлиял на богословие Реформации. — *Прим. перев.*

[46] Относительно этой (дошедшей до нас без имени автора) проповеди Фаустуса ср.: L. A. van Buchem, *L'Homélie pseudoeusébienne de Pentecôte. L'origine de la confirmation en Gaule méridionale et l'interprétation de ce rite par Fauste de Riez*, Nijmegen 1967.

** Фаустус из Рица (*Faustus von Riez*; ок. 408 – ок.490) — епископ Рица (*Rhegium* в Провансе), в книге «De Gratia» занявший полу-пелагианскую позицию, согласно которой необходимо соработничество человека с Божественной благодатью, так что потребна начальная свободная воля человека, даже в состоянии первородного греха, чтобы принять эту благодать. Хотя это учение было осуждено на поместном соборе, всё же Фаустус из Рица почитается как святой на юге Франции. — *Прим.перев.*

*** *Конфирмация* (букв. «укрепление»; от лат. *confirmo* «усиливать, укреплять, обеспечивать») — таинство Миропомазания, как оно по традиции служится в Римо-Католической Церкви (во временно́м отделении от таинства Крещения), предполагающее подтверждение и довершение Крещения («духовная печать»), укрепление крещальной благодати и полноты даров Духа Святого. Совершается всегда епископом. Конфирмация возникла из древней практики: в Римс-

ствования и поныне не удалось отыскать ни в Новом Завете, ни в литургических текстах совершения Конфирмации, а у свв. Отцов могут быть обнаружены лишь его редкие элементы, но они отнюдь не раздуты, как у Фаустуса»[47].

Даже Фома Аквинский, считавший Конфирмацию полезным таинством укрепления, уже не включал ее в число спасительных элементов христианского посвящения[48].

Подобная переоценка привела к тому, что Конфирмация со временем превратилась в таинство Сознательного Решения. Об этом говорит стремление отодвинуть возраст Конфирмации к завершению школьного обучения и увязать её с основательной катехетической подготовкой. Конфирмация превратилась в «некое подобие “аттестата зрелости юного христианина”, но для этого никакой зацепки в Св. Предании нет»[49].

В том же направлении ныне идут легкомысленные спекуляции о якобы совершаемом переходе от народной Церкви к Церкви решения[50]. Отсюда переоценка Конфирмации как таинства Решения, решения «ратифицировать Крещение», стать деятельным членом Церкви и местного прихода, избрать для себя и вести христианский образ жизни[51]. Конфирмация как якобы «таинство Решения»[52] (по своей воле принять благодать Св. Духа для христианской жизни, понятой как духовная борьба) — это искажение таинства, восходящее к Фаустусу: «За последние десятилетия было предложено несколько богословий Конфирмации, и все они в принципе основываются на взглядах Фаустуса. Их сторонники, как и он, — и столь же неправомочно — при-

---

кой Церкви «существовало двукратное помазание святым миром после Крещения: первое совершал священник над крещаемым по выходе из крещальной купели, а завершал его епископ вторым помазанием на лбу каждого новокрещенного. Первое помазание миром — то, что совершает священник, — осталось связанным с обрядом Крещения» (*Катехизис*: 307). — *Прим. перев.*

[47] Lengeling: *Firmalter und Firmspendung* 110.

[48] Ср.: S.Th. III,65,4; III,72,1-3.

[49] Heinz, *Die Firmung nach röm. Tradition* 85.

[50] Ср.: A. Jilek: *Die Diskussion um das rechte Firmalter. Eine Ubersicht über die deutschsprachige Literatur der letzten Jahrzehnte*, in: LJ 24 (1974) 31–51. 40–44.

[51] Ср.: M. Kunzler: *Die Firmung — Sakrament der Entscheidung?* In: Klerusblatt 70 (1990) 273–276.

[52] Ср., наряду с Йилеком (Jilek, *Die Diskussion um das rechte Firmalter*), работу П.Нордхуса (P. Nordhues: *Das Sakrament der Firmung und die mündige Gemeinde*. In: Diakonia 4 [1973] 49–52) и К. Рихтера (K.Richter: *Fragen um die Firmung. Die gegenwärtige Praxis und ihre Kritik*. In: BiLi 48 [1975] 159–172).

писывают одной лишь Конфирмации элементы, принадлежащие всей иницации целиком, а именно: таинства психической зрелости, совершеннолетия, апостолата, католического действия, вхождения в члены Вселенской Церкви и т.д.» (Ленгелинг [*Lengeling*])[53].

Точно такова же позиция Кляйнхойера (*Kleinheyer*)[54]. В итоге из-за поздних сроков Конфирмации мы получили, согласно Рихтеру (*Richter*), немалое количество «полу-инициированных» верующих[55].

Б. Богословие и практика Миропомазания Восточных Церквей: путь к исправлению ситуации?

«Богословски идеальным решением проблемы, по моему мнению, явилось бы восстановление принятого на Востоке единства обряда посвящения: кто крещен, тот в тот же час помазуется миром, и совсем неважно, в каком возрасте» (Рихтер [*Richter*])[56]. Также и по Ленгелингу (*Lengeling*) нам «желательно перенять более последовательную практику Восточных Церквей»[57].

Сохранность единства трех таинств посвящения на христианском Востоке — это нечто большее, чем простое сбережение древних церковных традиций; это выражение взгляда на посвящение, основанное на домостроительстве спасения. Соответственно западное богословие и практика Конфирмации предстают в весьма сомнительном свете[58].

Лишь тот, кто прошел полное посвящение посредством Крещения, Миропомазания и Причастия (сразу же по Крещении), получает долю в искуплении. Оно представляет собой взаимодополняющие действия Сына и Св. Духа «как бы рук Бога-Отца», — таков образ, заимствованный св. Симеоном Солунским[59] у св. Иринея Лионского[60]. Если разрушить единство таинств посвящения, это будет означать не

---

[53] E.J. Lengeling: *Firmalter und Firmspender.* In: Gd 5 (1971) 108–110. 108.

[54] Ср. его «письмо читателя» в: Pastoralblatt 26 (1974) 346–350.

[55] K. Richter: *Fragen um die Firmung. Die gegenwärtige Praxis und ihre Kritik.* In: BiLi 48 (1975)159–172. 165.

[56] K. Richter: *Firmung zwischen Taufe und Eucharisrie.* In: Diakonia 4 (1973) 52–53. 53.

[57] E.J. Lengeling: *Die Einheit der dreigestuften Initiation.* In: Diakonia 4 (1973) 46–49. 48.

[58] Ср.: M. Kunzler: *Ist die Praxis der Spätfirmung ein Irrweg? Anmerkungen zum Firmsakrament aus ostkirchlicher Sicht.* In: LJ 40 (1990) 90–108.

[59] Ср.: PG 155, 344 A. [Литургические труды св. Симеона Солунского, или Фессалоникийского, на русском языке см.: *Симеон. — Прим. перев.*]

[60] Adv. haereses IV, 20, 1 — SChr 100, 626f.

что иное, как непонимание (тринитарного искупительного) порядка спасения и пренебрежение им.

Именно таково учение современных богословов Восточной Церкви, например, Мейендорфа (*Meyendorf*)[61] и Зизиуласа (*Zizioulas*). Последний особо подчеркивает взаимодополнительность Крещения и Миропомазания как выражения взаимосвязи христологии и пневматологии. Их нерасторжимость ясно понималась в восточно-сирийском регионе, и здесь посредство Св. Духа усматривалось уже за *пред*крещальным помазанием елеем. Впоследствии такой взгляд возобладал и во всей Вселенской Церкви[62]. Пневматология и христология — это два доступа к таинству искупления: стало быть, их взаимодополняющее единство нельзя разрывать, равно как и совокупность таинств христианского посвящения — Крещения и Миропомазания[63].

В. Обновленный обряд Конфирмации

22 августа 1971 г. было опубликовано (в виде отдельного выпуска-тетрадки Римского Требника[64]) Чинопоследование Конфирмации, переработанное по поручению II Ватиканского Собора[65]. Этот чин имеет следующее построение:

1. представление принимающих Миропомазание и проповедь служителя таинства;
2. отречение от сатаны и исповедание веры, преподанной в Крещении;
3. приглашение приходской общины совершить тихую молитву;
4. молитва служителя таинства ко Св. Духу, с простиранием рук на помазываемых;
5. помазание лба святым миром;
6. прошения и дальнейший порядок богослужения.

[61] Ср.: J. Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine*, Paris 1975, 255–258.

[62] Ср.: Kleinheyer, *Eingliederung* 91–95.

[63] Ср.: J.D. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*. Crestwood – New York 1985 (Contemporary Greek Theologians 4), 128.

[64] Согласно SC 71 (*Документы: 35*), выражается требование, чтобы обряд Миропомазания был пересмотрен так, «чтобы яснее выявить тесную связь этого Таинства со введением в христианскую жизнь во всей её полноте»; по этой причине Конфирмации должно предшествовать возобновление обетований, данных при Крещении. Миропомазание-Конфирмация совершается за Мессой, но если бывает иначе, то за Литургией Слова. [Поскольку вера крещеных должна расти после Крещения, каждый год, в Пасхальную ночь, Церковь совершает обряд возобновления крещальных обетов. — *Прим. перев.*]

[65] Kaczynski 2602–2621.

Участники обряда Конфирмации представляются епископу (согласно кан. 882/CIC* 1983, именно он является *minister ordinarius*** Конфирмации). Затем епископ говорит проповедь, а помазываемые произносят крещальное исповедание веры.

Главные священнодействия — это молитва помазу́ющего, в которой испрашиваются семь благодатных даров Св. Духа, и простирание им рук над головами помазу́емых***[66]. Смысл соотношения между простиранием рук и помазанием миром всё ещё до конца не выяснен. Начиная с XVIII в. появлялись издания «Римского Понтификала», которыми предусматривалось сочетание простертых рук (простирались четыре пальца правой руки) с помазанием лба миром. Согласно *Ordo Confirmationis 9*, Миропомазание подаётся «посредством намащения хрисмом на лбу, каковое да будет возложением руки, и посредством слов "прими знак Дара Духа Святого"»[67]. Согласно Кляйнхойеру (*Kleinheyer*), простертыми руками репрезентируется помазание миром: «Жест простертых рук вошёл в Миропомазание и сплавился с ним. Тем не менее можно понять и сомнения ряда авторов, в свете традиции и практики Вселенской Церкви считающих, что возложение рук (как раньше, так и ныне) имеет большое, даже центральное значение. Кроме того тезис, что простертые руки обусловлены помазанием, несомненно, вступил в непреодолимое противоречие с мнением, что (восходящее к библейской жестикуляции) возложение рук — это неотъемлемая составляющая обряда, имеющая большое значение для его цельности»[68].

---

* Codex Iuris Canonici. — *Прим. перев.*

** Назначенным служителем. — *Прим. перев.*

*** Епископский жест простирания рук над помазу́емыми «с апостольских времен знаменует дар Духа. И епископ призывает излияние Духа» (*Катехизис:* 309).

[66] Относительно значения данного простирания рук ср.: Kleinheyer, *Eingliederung* 227f.

[67] Kaczynski 2611. От него отличают «возложение рук, каковое да будет над миропомазываемыми», которое присоединяется к предшествующей молитве служителя таинства. О нем говорится, что оно, собственно, не является необходимым для действенности таинства, но всё же имеет большое значение для цельности обряда. Относительно значения придаточного предложения «каковое да будет (совершено) возложением руки» состоялась оживленная дискуссия между богословами. Ср. например: H.J. Auf der Maur: *Unctio quae fit manus impositione.* In: H.J. Auf der Maur / B. Klemheyer (Hgg.): Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung (FS Fischer). Einsiedeln – Freiburg u. a. 1972.

[68] Kleinheyer, *Eingliederung* 225f.

Старая формула миропомазания «Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris...»* была заменена (и поныне принятой в византийском обряде) формулой, впервые засвидетельствованной в конце IV в., а именно: «Σφραγίς δωρεᾶς Πνεύματος Ἁγίου, accipe signaculum Doni Spiritus Sancti»**. В этой формуле выражено, что «искупительные деяния Божии служения таинства Церкви в данный момент подошли к завершению и достигли полноты (о чем и говорится); формула, таким образом, сообщает: в искупительных знамениях Крещения и Конфирмации Господь Бог даровал тебе Своего Святого Духа»[69].

Отпала *алапа****, вид удара по щеке, которая следовала за помазанием миром. В числе возможных смыслов этого прикосновения Дуранд (*Durandus*) называет алапу памятным знаком, заимствованным из германской правовой символики. Помазанному внушается всегда помнить о Конфирмации.

Позднейшие истолкования алапы исходили из символики удара шпагой при посвящении в рыцари: если так думать, то Конфирмация, отделенная от общего посвящения, — это всего лишь символический акт подкрепления на служение в воинстве Христовом. Некоторые исследователи полагают, что Дуранд сам ввел алапу в обряд Конфирмации[70].

Несмотря на прогресс, отложившийся в обновленном чине Конфирмации, всё же до сих пор нет ответа на принципиальные вопросы о месте Конфирмации как части христианского посвящения, а они в свою очередь зависят от того, как будут решены проблемы, кто может быть совершителем**** обряда таинства и в каком возрасте должен быть конфирмируемый.

---

* «Знаменую тебя знаком Креста и утверждаю тебя миром спасения во имя Отца...» — *Прим. перев.*

** «Прими печать дара Духа Святого». — *Прим. перев.*

[69] Там же 230.

*** *Алапа* — (первоначально) символическая пощечина, которую отпускаемый на свободу раб получал от своего господина; (в западном христианстве) символический удар по щеке после Миропомазания. — *Прим.перев.*

[70] Ср.: A. Adam: *Firmung und Seelsorge. Pastoraltheologische und religionspädagogische Untersuchungen zum Sakrament der Firmung.* Düsseldorf 1959, 218–236; Kleinheyer, Eingliederung 207f.

**** *Совершитель* обряда таинства иначе может быть назван *служителем* таинства. — *Прим. перев.*

4.2.6 От Крещального причастия до Первого: Евхаристия как составная часть посвящения

Все крещеные и миропомазанные имеют поручение совершать Евхаристию и тем самым со-участвовать в обо́жении мира. По недвусмысленному суждению Зизиуласа, они для этого «рукоположены»: новокрещенный — это не «христианин» вообще, а христианин, «рукоположенный» в определенную Евхаристическую (приходскую) общину.

Сто́ит позабыть об «ординативной природе» посвящения, как «миряне» приравниваются к «не имеющим рукоположения», и тогда распахивается дверь как для клерикализма, так и для обратной реакции — отвержения особых посвящений. Зизиулас же, напротив, определенно сопрягает «ординативную природу» таинств посвящения с крещальным причастием[71].

Именно в крещальном причастии «рукоположение» всех христиан в царственное священство достигает своей полноты, а новый христианин «получает свое место» за трапезой приходской общины, этой семьи Божией. Получив через Крещение и Конфирмацию право принимать Евхаристию, он располагается у алтаря (что есть логичное завершение посвящения) и берёт на себя поручение, со-служа Евхаристию, со-участвовать в обо́жении мира.

На Западе причастие крещаемых малых детей окончательно прекратилось лишь во втором тысячелетии[72]; на Востоке у придерживающихся византийского обряда оно по регионам практикуется весьма различно. Только в Понтификале Дуранда впервые нет больше сопряженности Крещения и Причастия.

Сверх того, когда Миропомазание было выведено из обрядов посвящения, совершилось обращение классического (и для экуменического диалога с Востоком немаловажного) порядка следования: «Крещение — Миропомазание — Первая Евхаристия». Он теперь приобрёл вид: «Крещение — Первое Причастие — Миропомазание».

---

[71] Ср.: J. D. Zizioulas: *Priesteramt und Priesterweihe im Licht der ostlich-orthodoxen Theologie.* In: H. Vorgrimler (Hg.): Der priesterliche Dienst V: Amt und Ordination in ökumenischer Sicht. Freiburg – Basel – Wien 1973 (QD 50), 72–113. 80.

[72] Ср.: Stenzel, 279–282: Причастие во время обряда Крещения вплоть до XII в. было принято повсеместно; после это стали давать только аблуционное вино.

В XII в. маленьким детям крещальное причастие еще преподавалось под видом вина; в XIII в. от него совсем отказались. Согласно решению IV Латеранского Собора (1215) все обязаны ежегодно причащаться во время Пасхи «после того, как войдут в лета различения». «Этим косвенно было признано, что отныне для младенцев и малых детей подобного обязательства нет».

Предписания ок. 1200 г., запрещавшие в процессе обряда Крещения причащать младенцев, равно как и декрет Латеранского Собора — это выражение изменившейся богословской позиции. В XIII в. она привела к тому, что возраст для Конфирмации стали отодвигать всё дальше и дальше. Поскольку детей не допускали к Конфирмации до достижения ими возраста распознания* и, с другой стороны, поскольку никто не мог причащаться, не будучи конфирмирован, вопрос крещального причастия малолетних отпал сам собой»[73].

Из былого крещального причастия развился обычай Первого Причастия, а Первое Причастие обычно назначалось на 13-й или 14-й год жизни. Устойчивые формы обучения-катехизации появились только в XVII–XVIII вв. под влиянием иезуитов. Вместе с общей подготовкой Белое воскресенье** закрепилось как день торжественного Первого Причастия. И только при Папе Пие X*** возраст для Первого Причастия был вновь снижен до 7-ми лет[74].

Но несмотря на снижение возраста, несмотря на присутствие в процессе катехизации и Первого Причастия элементов, отсылающих к Крещению, — например, отречения от сатаны и Символа веры, «ангельских одеяний», причастной свечи и др., — несмотря на всё это, тем не менее Первое Причастие, а также и Конфирмация ныне никем

---

* Под *возрастом распознания* имеется в виду возраст, когда ребенок начинает сознавать разницу между добром и злом; иначе — *сознательный возраст*. — *Прим. перев.*

[73] Kleinheyer, *Eingliederung* 243. Ср. также: Meyer, *Eucharistie* 561–565.

** *Белое воскресенье* — праздник нисхождения Св. Духа на апостолов в 50-й день по Пасхе; Пятидесятница. — *Прим. перев.*

*** Понтификат: 1903–1914. — *Прим. перев.*

[74] Декрет «Quam singulari» Конгрегации богослужения от 8. 8. 1910 (AAS 2 [1910] 577–583) хотя и привёл, согласно Мейеру (Meyer, *Eucharistie* 563), к разъяснению вопроса о первом Причастии, издавна вызывавшего споры, всё же рассматривал Причастие не в качестве интегральной части Евхаристического богослужения, а исключительно как средство душепопечительства. Обо всём этом ср.: P. Hellbernd: *Die Erstkommunion der Kinder in Geschichte und Gegenwart*. Vechta 1954.

не сознаются как интегральные части христианского посвящения. Тем более Крещение отнюдь не сознаётся и не переживается как «рукоположение» (в смысле Зизиуласа).

Исправить ситуацию — как и в случае Конфирмации — мог бы только возврат к практике полного посвящения (как при воцерковлении взрослых).

4.2.7 Таинства христианского посвящения по византийскому обряду

В посвящении по византийскому обряду новорожденных и малых детей также действует практика: в богослужебное последование вошли обряды катехумената желающих креститься взрослых. К крещаемому младенцу священник обращается как ко взрослому, а роль восприемников столь же значительна, как та, которую они играли в служении таинства Крещения по римскому обряду до реформы.

Так, четыре экзорцизма-запрещения (ἀφορκισμοί)* напоминают экзорцизмы над оглашенными, а первая часть служения таинства Крещения — это (по смыслу) завершение катехумената**. Затем имеет место отречение от сатаны (оглашенный произносит его, повернувшись лицом на запад). Отречение еще подкрепляется символическим плюновением в лукавого, после чего священник обращает крещаемого лицом на восток и сочетает его Христу. Возглашается Символ веры, повторяемый крещаемым три раза, что лишний раз напоминает нам о *Redditio Symboli*[75].

Вплоть до сего дня в евхологиях и требниках перед началом основных священнодействий обряда Крещения предусмотрена вполне приметная цезура[76]. В книгах имеется собственный, новый заголовок,

---

* Строго говоря, согласно греч. евхологиям и слав. требникам, экзорцизмов в обряде выделяется три, а то, что М. Кунцлер назвал четвертым экзорцизмом, именуется «четвертой молитвой». — *Прим. перев.*

** Строго говоря, Εὐχὴ εἰς τὸ ποιῆσαι κατηχούμενον («Молитва на поставление оглашенного») относится не к последованию святого Крещения (Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου βαπτίσματος), а именно к Τάξις γινόμενη *πρὸ* τοῦ ἁγίου βαπτίσματος («чину, совершаемому *перед* святым Крещением»). — *Прим. перев.*

[75] Ср.: Heitz III, 21–38

[76] Ср. там же 39, Ἁγιασματάριον, Rom 1954, 25. Перед этим разделом имеется заголовок: Τάξις γινομένη πρὸ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος; после него: Ἀκολυθία τοῦ ἁγίου βαπτίσματος.

да к тому же предписывается мирная ектения* (обычно читаемая диаконом), что ясно указывает на начало нового священнодействия. Освящается крещальная вода и елей катехуменов, часть от которого священник опускает в крещальную воду. После этого крещаемого помазывают сим «елеем радования», причем помазание ушей («В слышание веры») напоминает латинский обряд «*еффафа*».

Троекратным погружением крещаемого в воду и произнесением пассивистской крещальной формулы совершается таинство, а затем крещеного облачают в светлую ризу[77].

В евхологии внутри обряда посвящения неприметно меняются заголовки: тексты и обряды Миропомазания надписаны как Ἀκολουτία τοῦ χρίσματος («Чинопоследование Миропомазания»), тогда как заключительные обряды снова фигурируют под заголовком «Крещение»[78].

После вступительной молитвы «священник помазывает крестившихся святым миром, творя образ креста — на лбу, глазах, ноздрях, устах, ушах, груди, руках-ладонях и ногах-ступнях, говоря каждому: Печать дара Духа Святого. Аминь»[79].

Затем совершается троекратное, напоминающее хоровод обхождение купели (крещального бассейна), причем подобные обхождения имеют место также при совершении Браковенчания и Рукоположения. Читается Апостол (Рим 6, 3б–12); поется «аллилуия»; прочитывается Евангелие (Мф 28, 16–20), после чего диакон возглашает ектению[80]. «Крещеному младенцу как правило преподается также причастие (*Initiatio christiana*)»[81]. Согласно богослужебным книгам, на восьмой день должно совершаться ритуальное «измовение» помазания и пострижение волос, но на практике они входят в то же самое чинопоследование.

* В православном обряде *мирной* называется ектения, начинающаяся со слов «*Миром* (т.е. *в мире* [= *покое*]) Господу помолимся». С мирной ектении как правило начинается любое богослужение. — *Прим. перев.*

[77] Ср.: Heitz III, 39–47. Относительно истории различного развития крещальной формулы на Востоке и на Западе ср.: Trembelas 104.

[78] Ср.: Ἁγιασματάριον, 34–39. Гейтц (Heitz III, 49) пропускает целый «Чин таинства Помазания св. миром, или таинства Конфирмации».

[79] Heitz III, 50.

[80] Согласно Кухареку (Kucharek, *Mysteries* 151 и сл.), данная Литургия Слова напоминает Евхаристическое богослужение, за которым новокрещеный причащался в первый раз.

[81] Heitz III, 52. Эта рубрика отсутствует в Ἁγιασματάριον Римского издания 1954 г. Относительно Причастия во время Крещения ср.: K. Kallinikos: Ὁ χριστιανικὸς ναὸς καὶ τὰ τελούμενα ἐν αὐτῷ. Athen 3. Aufl. 1969, 400.

Литература

A. Adam, *Erwägungen zum Patenamt bei Taufe und Firmung*. In: H. Auf der Maur / B. Kleinheyer (Hgg.): *Zeichen des Glaubens*. Studien zu Taufe und Firmung (FS Fischer). Freiburg – Basel – Wien 1972, 415– 428.

R. Cabié: *L'initiation chrétienne*: Marrimort III, Paris 1984, 21–114.

B. Fischer: *Redemptionis Mysterium. Studien zur Osrerfeier und zur christlichen Initiation*. Hg. von A. Gerhards und A. Heinz. Paderborn – München – Wien -Zürich 1992.

P.M. Gy: *Histoire liturgique du sacrement de confirmation*. In: MD 58 (1959) 135–145.

A. Kavanagh: *The shape of baptism. The rite of Christian initiation*. New York 1978.

Â. Kleinheyer: *Die Feiern der Eingliederung in die Kirche*: GdK 7,1. Regensburg 1989.

M. Probst / H. Plock / K. Richter (Hgg.): *Katechumenat heute. Werkbuch zur Eingliederung von Kindern und Erwachsenen in die Kirche*. Einsiedeln – Zürich – Freiburg – Wien 1976.

M. Righetti: *Manuale di storia liturgica IV: I sacramenti, i sacramentali*. Milano 1953, 1–87: Il Battesimo — 88–104: La Confermazione.

A. Stenzel: *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie*. Innsbruck 1958.

4.3

ЕВХАРИСТИЯ КАК ТАИНСТВО ВНЕ СЛУЖЕНИЯ МЕССЫ

Рассматривая эту тему, прежде всего обращаемся не к «динамическому», а к «статическому» присутствию Христа в Евхаристии.

«Динамичным» является присутствие Господа среди общины, совершающей Евхаристию: Он — там, где двое или трое собраны во имя Его (Мф 18, 20). Он присутствует в провозглашаемом Слове Божием, в лице священнослужителя, предстоящего за богослужением, и, наконец, в освященных свв. Дарах, когда Он Сам дарует Себя верным и дает им удел в Божественной жизни (SC 7). Приступая к причастию, верующие вбирают в себя свою же жертву, вступают во всеобъемлющую анафору мира Богу-Отцу и участвуют в совершающихся за богослужением тайнах спасения.

С другой стороны, согласно католической (и православной) вере, присутствие Христово в освященных свв. Дарах не ограничивается временем Литургии[1]. Оно «статичным» образом сохраняется и за пределами богослужения: под видами Хлеба и Вина Христос всегда предлагает верным для вкушения Свое Тело и Свою Кровь, сие лекарство Вечной Жизни, в том числе и тогда, когда Евхаристия не совершается. Сие лекарство надлежит вкушать постоянно, так что любая форма поклонения Тому, Кто по безмерной любви присутствует в Евхаристических Дарах, должна подводить ко всё новому и новому принятию обóживающей пищи.

---

[1] Ср. энциклику Папы Павла VI «Mysterium fidei» от 3. 9. 1965, DH 4411; здесь есть ссылка на Тридентский Собор: DH 1642.

4.3.1 Преподание Причастия вне служения Мессы

Первые следы причащения верных вне служения Мессы обнаруживаются в Древней Церкви. Верные желали причащаться ежедневно или как можно чаще, в том числе и в те дни, когда Евхаристическая Литургия не служится. Так сложился обычай, засвидетельствованный со II в.: свв. Дары уносили с собой домой и там вкушали[2].

Правда, в дальнейшем Евхаристию стали служить весьма часто, да, кроме того, возникала озабоченность, нет ли до́ма небрежного и неблагоговейного отношения к свв. Дарам, так что в V–VI вв. обычай домашнего причащения прекратился. Конечно, в монастырях, не имевших в своей среде священника для совершения Евхаристии, ситуация была другой[3].

Новый обычай преподавать причастие хотя и в храме, но вне служения Мессы возник вследствие тенденции к редкому причащению верных в Средние века. Тенденция отражена в решении IV Латеранского Собора (1215), по которому каждый христианин обязывался к причащению хотя бы раз в год (и непременно в пасхальное время)[4].

Дни причащения стали редкими, и бывал такой наплыв верующих, что Месса, если бы во время ее совершения причащали всех, затягивалась бы надолго. Соответственно по практическим соображениям причастие стали раздавать и вне служения Мессы.

Отрыв причащения от служения Мессы привёл к двум тяжким последствиям. Если в Древней Церкви оставшиеся не потребленными Евхаристические частицы представляли собой известное затруднение[5], а запасные Дары имелись только для причащения больных и умирающих, то теперь стали сознательно «освящать» много Даров «про запас»[6].

Тем не менее утрата понимания важности внутренней связи между служением Мессы и причастием объясняется не только этим. Сам факт возможности причаститься вне служения Мессы породил индивидуалистическое «причастное благочестие» («Христос гостит в моей душе»). Мессу стали понимать как необходимое служение жертвы,

---

[2] Ср.: Nußbaum, *Aufbewahrung* 266–291.

[3] Ср.: Meyer, Eucharistie 550f.

[4] DH 812.

[5] Ср.: Jungmann MS II, 504–506.

[6] Ср. по этому поводу: P. Browe: *Wann fing man an, die in einer Messe konsekrierten Hostien in einer anderen Messe auszuteilen?* In: ThGl 30 (1938) 388–404.

ведущее к реальному присутствию в свв. Дарах Христа*, чтобы тем самым создалась возможность принимать Его за «частным» причастием.

Правда, на Тридентском Соборе всё-таки было рекомендовано приступать к причастию за Мессой[7], но невзирая на это причастие вне Мессы повсеместно господствовало вплоть до Литургического движения** Нового времени.

Конечно, (догматически безупречная) возможность раздаяния ранее освященных гостий*** не может быть поставлена под вопрос. Конечно, нельзя подвергать принципиальному сомнению и правомерность раздаяния причастия вне служения Мессы. Тем не менее Папа Пий XII**** в своей энциклике «Mediator Dei» ясно и четко похваляет причащение верующих за Мессой гостиями, освященными за тем же самым богослужением[8]. Таковы же рекомендации содержатся в Конституции о священной Литургии (SC 55): здесь есть призыв к «perfetior Missae participatio» («более совершенному участию за Мессой»; *Документы: 31*).

И всё же во многих местах причастие вне служения Мессы практиковалось вплоть до самой литургической реформы.

Ныне, однако, согласно тетрадке Требника «De sacra communione et cultu mysterii eucharistici extra Missam»[9], которая вышла в свет 21 июня 1973 г., причащение за Мессой — вот регулярный случай[10]. То же самое повторено и в кан. 910/CIC 1983.

---

* Тело и Кровь Христовы в Таинстве Евхаристии присутствуют *воистину, реально* и *сущностно*. Кратко такое присутствие называют *реальным*. — *Прим. перев.*

[7] DH 1747: «*in* singulis missis».

** *Литургическое движение* — движение в Римо-Католической Церкви, имевшее целью возобновление активного участия верующих в богослужениях. У истоков Движения стоял французский священник-бенедиктинец Проспер Геранже (1805–1875); основной стимул был дан в начале XX в. Папой Пием X (понтификат: 1903–1914) в его директивах относительно церковной музыки, роста евхаристического благочестия и частого причастия. Духовность Литургического движения была воспринята отцами II Ватиканского Собора. — *Прим. перев.*

*** *Гостия* (*Hostia*), или *облатка* (от *oblatio*), — лепешка из пресного пшеничного теста с изображением на ней Распятия или Агнца, употребляемая при служении Евхаристии. Малые гостии раздаются за причастием общины. Большая (по размерам) Гостия служит для причащения духовенства, а также помещается в дарохранительницу и употребляется при выставлении свв. Даров. — *Прим. перев.*

**** Понтификат: 1939–1958.

[8] Ср.: *Mediator Dei:* AAS 39 (1947) 521–599, здесь 565.

[9] Kaczynski 3060–3108.

[10] Kaczynski 3075.

Тем не менее причастие может подаваться и вне Мессы тем лицам, которые «iusta de causa»* просят об этом, «с сохранением литургических обрядов».

Как выглядят эти обряды? Тетрадка Требника содержат два формуляра: один — с расширенной и второй — с краткой Литургией Слова.

Первый формуляр включает в себя: приветствие, обряд покаяния, чтение (или чтения) Слова Божия, прошения, молитву «Отче наш», приглашение к причастию и его преподание, заключительную молитву, благословение (или благопожелание, если богослужение совершает мирянин) и отпуст.

Второй формуляр предусматривает вместо чтений из Св. Писания одно только краткое речение из него.

Когда воскресное общинное богослужение совершается без священника, сочетание преподания причастия с Литургией Слова повсеместно стало нормой. Но всё же и до сих пор не закрыт вопрос, следует ли в принципе сочетать такое богослужение с раздаянием причастия. В SC 7 приведены аргументы против причащения: Христос и так присутствует в приходской общине, поскольку читается Его Слово; когда Церковь совершает богослужение, Он всегда здесь. Если же навсегда сочетать богослужение без священника с регулярным раздаянием причастия, то велик риск, что мы вернёмся как к индивидуалистическому причастному благочестию вне Мессы, так и к другим сомнительным и, казалось бы, давно отвергнутым формам Евхаристической духовности (например, к показной набожности)[11].

Впрочем, по пастырским соображениям некоторые всё-таки настаивают на причащении общины за богослужением, когда отсутствует священник; такова позиция Директории Конгрегации богослужения от 1988 г.[12]. Мейер (*Meyer*) констатирует, что нынешняя дискуссия вызвана именно расхождением между пастырскими соображениями и литургико-богословскими принципами. По его мнению, в вопросе допустимости причащения (в этом случае) отрицательный ответ всё же предпочтительнее[13].

---

* «По уважительной причине». — *Прим. перев.*

[11] Ср., например: Nußbaum, *Gemeindegottesdienst* 72–74.

[12] *Directorium de celebrationibus dominicalibus absente presbytero*. In: Notitiae 24 (1988) 366–378.

[13] Ср.: Meyer, *Eucharisrie* 559, общие вопросы: 556–559.

4.3.2 Причащение больных и напутствие умирающих

Иустин Мученик* недвусмысленно упоминает о том, что в его время диаконы приносили Евхаристические Дары тем, кто не мог прийти на службу; конечно, речь шла о больных. Папа Иннокентий I** в послании епископу Децентию Губбиоскому (*Decentius v. Gubbio*) от 416 г. учит, что никто из кающихся не должен умереть, не приняв свв. Дары.

Правда, вплоть до раннего Средневековья причащение больных не имело твердого чинопоследования. Дары просто приносили больным непосредственно по завершении Мессы[14]. Поскольку в те времена тяжкое заболевание по большей части кончалось смертью, причастие больного стали относить к предсмертным обрядам. Причащение обычно совершалось после исповеди и преподания больному Помазания (= соборования; «последнего помазания»).

В Средние века и в начале Нового времени причащение больных приобрело структуру: она складывалась как из элементов Мессы (чтения «Отче наш», приветствия мира, приглашения к причащению и его преподания), так и из других обрядов (например, начального окропления освященной водой, произнесения Символа веры или вопросов о вере, исповедания грехов). В *Rituale Romanum* 1614 г. (V,4) причащение больных и причащение умирающих различались единственно формулой преподания причастия[15].

Обновленный чин причащения больных состоит из приветствия, окропления освященной водой, исповедания вины, чтения из Св. Писания, произнесения «Отче наш», приглашения к причастию: «Вот Агнец Божий», приготовления: «Господи, я не достоин», пригласительного речения, преподания причастия с соответствующей формулой, орации, благословения. *Ministri ordinarii**** — священники и диаконы,

---

* Иустин *Философ*, или *Мученик* (ок. 100 - ок.165), — христианский апологет. В Эфесе имел диспут с иудеем Трифоном. В Риме открыл христианское училище и здесь же написал свои «Апологии» — «Первую» и «Вторую». Стремился согласовать веру и разум. Полагал, что следы истины могут быть отысканы также и у языческих философов, поскольку все люди обладают генеративным (или всеянным в них) Словом (λόγος σπερματικός). Тем не менее одно христианство имеет подлинно рациональное изложение веры. — *Прим. перев.*

** Понтификат: 402–417.

[14] Ср.: Nußbaum, *Aufbewahrung* 94–96.

[15] Ср.: Rituale Romanum Tit.V,4,19–20.

*** «Обычные служители». — *Прим. перев.*

но аколиты* и помощники по преподанию причастия также вправе позаботиться, чтобы больной принимал причастие как можно чаще[16].

Подлинное предсмертное таинство — это т.н. *viaticum***, последнее причащение умирающих. Если времени мало и угроза смерти велика, то служение таинства или начинается прямо с Миропомазания, или проводится по чину причащения больных. Преподание *viaticum*'а может состояться и во время служения Мессы. Ядро обряда составляет чин причащения больных, но он модифицируется за счет следующих элементов: говорится начальное слово; совершается предсмертное отпущение грехов***; читается Символ веры; возносятся особые прошения, в том числе и особая формула преподания причастия («Христос да сохранит и возведёт тебя в вечную жизнь») и особая заключительная орация (молитва); всё завершается приветствием мира.

Когда вместе с *viaticum*'ом совершается помазание больного (и конфирмация), «богослужение в принципе организовано так же, как при совершении предсмертного таинства напутствия, но только в сокращении за счета пропуска чтений из Св. Писания; другие таинства преподаются между прошениями и чтением "Отче наш"»[17].

Согласно CIC/1983 кан. 911, *viaticum* обычно преподаётся (за исключением неотложных случаев) священником, предстоятелем приходской общины, монастыря или какого-либо другого религиозного учреждения.

---

* *Аколит* (*akolythus*; правильнее: *аколуф*, от греч. ἀκόλουθος «последователь», перен. «слуга») — мирянин-церковнослужитель, имеющий постоянное поручение прислуживать священнослужителям главным образом при Евхаристии (преподавать причастие, переносить свв. Дары в дарохранительницу, измывать литургич. сосуды и т.п.). *Аколит* и *чтец* (*lector*) — (в лат. обряде) наименования двух видов постоянного служения мирян в храме. Ср., впрочем: «Прислужники (т.е. аколиты), чтецы, комментаторы и певчие также осуществляют подлинное литургическое служение» (SC 29; *Документы: 24*). — *Прим. перев.*

[16] Ср.: Meyer, *Eucharistie* 552f.

** Термин *viaticum* проделал длинный путь развития семантики: сначала он означал *довольствие солдата, находящегося в походе*; затем стал вообще именовать любой *запас в дорогу*. «Пища в путь», «последнее напутствие» (метафорическое именование *последнего Причастия*) — развитие смысла слова в христианской среде. Соответствует греч. ἐφόδιον «дорожные припасы». Термином *viaticum* обозначается также и *переносной алтарь*. — *Прим.перев.*

*** Или *абсолюция*. — *Прим. перев.*

[17] Ср.: R. Kaczynski, *Wegzehrung*: GdK 8, Abschnitt 432. Regensburg 1984, 220f.

4.3.3 Поклонение* свв. Дарам

Поклонение Христу, присутствующему в свв. Дарах, составляет характерную черту католической духовности и богослужения. Она весьма усилилась во времена Реформации, поскольку протестанты отвергли веру Церкви в Евхаристию и святотатственно глумились над ней. В эпоху Контр-реформации и Барокко «почитание таинства-сакрамента и поклонение ему приняло такой размах, что даже обнаружилась тенденция вообще судить о назначении Мессы в первую очередь в указанном аспекте»[18].

Хранение свв. Даров имеет переменчивую историю. На Востоке старались сразу же потреблять все свв. Дары без остатка[19]. И на Западе вплоть до позднего Средневековья служáщие наблюдали, чтобы свв. Дары освящались лишь в количестве, потребном для причастников за Мессой и для нужд больных и умирающих[20]. свв. Дары хранили прежде всего для причащения желающих в те дни, когда не служится Евхаристическая Литургия, и, как сказано, для неспособных прийти в храм, но не для того, чтобы воздавать им поклонение.

Свв. Дары хранились в особых сосудах (*capsa, pyxis***), которые — после прекращения причастия на дому — поставлялись в одном из помещений Церкви. Но начиная с раннего Средневековья появился обычай хранения свв. Даров на алтаре (в алтарной *дарохранительнице*, в *артофорионе**** [у византийцев: небольшой ящичек, по

* Или *адорация*. — *Прим. перев.*

[18] Jungmann MS I, 199.

[19] Относительно того, как с оставшимися свв. Дарами поступали на Востоке и на Западе ср.: Browe, *Wann fing man an*... 388–396.

[20] Это правило действовало еще в XIII в.; ср.: *Browe*, цит. раб., 395: «Оставшиеся непотребленными, а также предназначенные для последнего Причастия облатки-гостии потреблялись священником, как только он освятит новые частицы для причащения умирающих. Относительно тезиса, по которому окормление паломников в Иерусалиме (по латинскому обряду!) привело к тому, что стали раздаваться гостии, уже освященные за предшествующей Мессой, что потом через монахов-клюнийцев якобы попало на Запад, ср.: цит. раб., 397 и сл.

** *Pyxis* (от греч. πυξίς «деревянный ящичек») — небольшой ковчежец. Употребляется для принесения свв. Даров больным: священник несет ковчежец в особой сумке на груди. Термин используется также для обозначения сосуда, в котором содержится большая Гостия, выставленная для поклонения; поставляется в табернакулу. — *Прим. перев.*

*** *Дарохранительница*, иначе *хлебоносец*, — (в византийской традиции) золотой или серебряный ковчег, в котором сохраняются свв. Дары, освященные для Литургии преждеосвященных Даров. Наряду с дарохранительницей, име-

внешнему виду напоминающий башню], в переносной *дароносице* [имевшей форму «евхаристического голубя» как на Востоке, так и на Западе][21]).

В конце концов дарохранительницу стали ставить в центре главного алтаря храма, подчеркивая тем самым постоянное присутствие Христа в свв. Дарах. Так дарохранительница-*табернакула** стала средоточием храмового пространства[22].

Побочной формой, исчезнувшей в эпоху после Тридентского Собора, в готических храмах стал домик для сакрамента**.

Центральное место дарохранительницы, несомненно, отражает перемену в назначении сохраняемых свв. Даров, а именно: свв. Дары хранятся не для чего-либо, а чтобы им воздавалось поклонение. Стали, словно по шкале, как бы измерять степень присутствия Христа в зависимости от того, выставлены свв. Дары или нет, и сообразовывать с ней внешнее поведение (например, совершать или коленопреклонение, или всего лишь поклон)[23].

Из форм поклонения свв. Дарам развились крестные ходы (процессии) с преднесением свв. Даров, выставление (для поклонения) Евхаристии***, молитвословия перед Тайнами и благословения ими. При этом введение праздника Тела Христа****, когда совершалась процессия со свв. Дарами, сыграло решающую роль[24].

ется еще *дароносица* — ковчежец, в котором хранятся свв. Дары, предназначенные для причащения больных вне церкви. — *Прим. перев.*

[21] Относительно евхаристического голубя ср.: J. Braun: *Der christliche Altar in seiner gesch. Entwicklung.* 2 Bde., München 1924, II, 608–616.

* *Табернакула* (от лат. *tabernaculum* «сень») — (в латинском обряде) *дарохранительница*, хранилище для сосудов, содержащих освященные Дары. Богато орнаментированный шкаф, поставляемый в центре алтаря, перед которым теплится лампада. — *Прим. перев.*

[22] Относительно алтарной дарохранительницы (*табернакулы*) ср.: цит. раб. 623–647. Первые правовые указания относительно алтарной дарохранительницы исходят от св. Карла Борромео (*Karlo Borromeo*) и содержатся в его инструкции («Instructio fabricae ecclesiae» [Acta Eccl. Mediol. 568]), Ср.: Braun, цит.раб., 645.

** *Домик для сакрамента* — хранилище для свв. Даров, принявшее после установления праздника Тела Христова Христова (1264) форму башенки. Начиная с XVI в. домики для сакрамента были вытеснены дарохранительницами-*табернакулами*. — *Прим. перев.*

[23] Ср.: Meyer, *Eucharistie* 582–585.

*** Иное название: поклонение свв. Дарам. — *Прим. перев.*

**** Переходящий праздник *Тела и Крови Христа* (по Римскому Миссалу 1970 г.: SS[mi] Corporis et Sanguinis Christi) — католический праздник в память установления и дара Св. Евхаристии, введенный в 1264 г. буллой папы Урбана IV (понтификат: 1261–1264). — *Прим. перев.*

[24] Ср.: Browe, *Verehrung* 91–115: Die Prozession am Sakramentsfeste.

Из обычая открытого показа свв. Таин развилось их выставление. Оно вышло за пределы октавы праздника Тела и Крови Христа и привилось повсеместно, так что в конце концов началось (с литургико-богословской точки зрения весьма проблематичное) служение Мессы перед выставленными свв. Дарами.

Начавшись на территории распространения немецкого языка, в XIV в. появился обычай выставлять свв. Дары в завершение Литургии часов. В дальнейшем там же появились и Евхаристические молитвенные собрания (*Andachten*), высшей точкой которых стало благословение свв. Дарами. Их форма в первый раз фиксируется в Чиновнике архиерейского священнослужения (*Caeremoniale Episcoporum*) от 1600 г.; затем она перекочевала и в Римский Требник (*Rituale Romanum*) от 1614 г. (Tit. X, 5, 5–7).

Таким образом, благословение свв. Тайнами стало регулярным завершением любого публичного выставления[25] Святого Святых.

Как особые формы Евхаристических молитвенных собраний выработались, начиная с XVI в., Сорокачасовая молитва и Вечное поклонение. Сорокачасовая молитва коренится в обычае употреблять в Страстную пятницу не только Крест или скульптуру скончавшегося Христа, но и выставлять — иногда под покровом из легкой белой ткани — свв. Дары и поклоняться им на протяжении всего времени гробного покоя Иисуса.

На этой основе капуцинский монах Иосиф де Ферно (*Joseph de Ferno*) в 1537 г. в Милане ввел в употребление Вечную Молитву, которую начинали в кафедральном соборе и затем непрерывно на протяжении всего года продолжали в других храмах[26].

«Решительную перемену в понимании Евхаристии и тем самым и в практике поклонения свв. Дарам вызвали как Литургическое движение, так и в конечном итоге II Ватиканский Собор. Новый путь проложила инструкция “Eucharisticum mysterium” от 25.5.1967 — документ, свидетельствующий о перемене»[27]. В нем содержится напоминание, что первоначальной целью сохранения свв. Даров является *viaticum*, причащение умирающих на дому; лишь затем говорится о

[25] В отличие от «частного выставления», когда Святое Святых остаётся заключенным в закрытом сосуде.

[26] Ср.: Meyer, *Eucharistie* 591f.

[27] Там же, 588. Относительно самой инструкции: Kaczynski 899–965; здесь прежде всего надо обратить внимание на часть III: «De cultu sanctissimae Eucharistiae prout est sacramentum permanens» (Kaczynski 947–965).

возможности причащения здоровых вне служения Мессы, а также и о поклонении Евхаристии[28].

Третья часть этой инструкции была учтена при разработке тетрадки-выпуска Требника «О святом причащении и культе Таинства Евхаристии вне Мессы» от 21 июня 1973 г. В 3-й главе содержатся подробности: «О различных надлежащих формах культа пресвятой Евхаристии в отношении сохранения таинства». Источником и вершиной любого благочестия является Евхаристического богослужение. Все другие формы благочестия производны от него и должны подводить к нему верующих[29].

Согласно Требнику, выставление и Евхаристическое благословение совершаются непосредственно по завершении Мессы, и употребляется освященная за ней Гостия; тем самым лишний раз подчеркнуто, что Евхаристия предназначена для вкушения. Выставления свв. Даров во время Мессы не разрешаются. Кроме того, любое выставление сопровождается кратким молитвословием и поклонением в молчании; специально подобранные молитвы и песнопения отсылают к Евхаристическому таинству.

Гостия, предносимая в Евхаристической процессии, освящается за непосредственно перед этим совершенной Мессой[30].

Все формы поклонения Евхаристии[31] адресуются Господу, ради нас предавшему Себя на смерть и вновь и вновь дающему нам Себя как пищу вечной жизни. Молящиеся, взирая на евхаристическое присутствие Господа, воспринимают Его искупительную любовь.

Согласно Требнику, эта любовь пробуждает духовный голод и стремление в причастии соединиться со Христом (тогда совершенное Им для всех совершается лично для тебя как индивида) и через Него сочетаться Триединому Богу, при этом отнюдь не забывая о (молитвенной) связи через Него со всеми сестрами и братьями.

---

[28] Kaczynski 947.

[29] Kaczynski 3087.

[30] Ср.: Meyer, *Eucharistie* 594f., Kaczynski 3090–3104, CIC/1983 can. 941 § 2.

[31] Ср.: Meyer, *Eucharistie* 601f. Ср. по этому вопросу также Катехизис: 1378–1381.

Литература

P. Browe: *Die öftere Kommunion der Laien im Mittelalter.* In: Bonner Zeitschr. f. Theol. und Seelsorge 6 (1926) 1–28.

P. Browe: *Wann fing man an, die Kommunion außerhalb der Messe auszuteilen?* In: ThGl 23 (1931) 755–762.

P. Browe: *Die Verehrung der Eucharisrie im Mittelalter.* München 1933, допечатка: Sinzig 1990.

P. Browe: *Die Sterbekommunion im Altertum und Mittelalter.* In: ZKTh 60 (1936) 1–54, 211–240.

O. Nußbaum: *Die Aufbewahrung der Eucharistie.* Bonn 1979 (Theophaneia 29).

O. Nußbaum: *Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester. Liturgische und pastorale Überlegungen.* Würzburg 1985.

4.4

ТАИНСТВО ПОКАЯНИЯ*

4.4.1 «Литургическая этика»

Если исходить из центрального значения Евхаристии, то греховный отход человека от Бога и примирение с Ним могут рассматриваться в «литургико-этическом» аспекте.

Евдокимову принадлежит идея «литургической или доксологической антропологии», согласно которой сущность человека как образа и подобия Божия глубже всего реализуется в животворящем общении с Богом, а поскольку земная жизнь протекает во времени и пространстве, оно наиболее полно совершается за Божественной Литургией, во время Евхаристического богослужения[1].

Согласно Яннарасу (*Yannaras*), принятие или же отвержение этого животворного общения — таков главный вопрос «литургической этики». Из открытости человека навстречу Богу или, напротив, закрытости как раз и проистекают добро и зло, добродетель и греховность. Добро и зло — отнюдь не абстрактные нравственные аксиомы, ибо добрые или злые поступки — это логические следствия готовности или неготовности к животворному общению с Богом, а оно совершается в Церкви, преимущественно в Евхаристической Литургии. Соответственно «покаяние» тождественно с поворотом от нежелания участвовать в общении к готовности вступить в него, что и находит себе вершину в участии за Евхаристией[2].

---

* Иное название: Таинство *Примирения*. Наряду с таинством Елеосвящения (Елеопомазания больных), входит в состав (двух) *таинств исцеления*. — *Прим. перев.*

[1] Ср.: P. Evdokimov: *Die Frau und das Heil der Welt*. Moers – Aschaffenburg 1989, 88–90; он же: *L'Orthodoxie*, Paris 1979, 202–204.

[2] Ср.: C. Yannaras: *The Freedom of Morality*. Crestwood – New York 1984, особенно 29–48. 81–90.

Позиция Зизиуласа (*Zisioulas*) близка к вышеизложенной: мораль — это не система поведенческих норм, не автономная область богословия. Напротив, она «проистекает из преобразования и обновления творения и человека во Христе, и при этом так, что каждая нравственная заповедь становится понятной лишь как следствие этого таи́нственного преображения. Вот почему для литургического богословия пригодна лишь одна-единственная нравственная терминология: освящение души и тела, чтобы мы, "Пресвятую Приснодеву Марию, со всеми святыми помянувше", смогли предать "сами себя, и друг друга, и всю жизнь нашу Христу Богу"*. Таким образом, Евхаристия не приготовила для сего мира некую систему моральных поведенческих предписаний, но она даёт ему преобразованную и освященную общину, ту закваску, которая своим освящающим присутствием наполняет всё творение»[3].

Таинство Покаяния ведет к тому, что человек, отторгнувший себя от Бога, вновь присоединяется к обо́жающему единству Тела Христова, как евхаристического, так и экклезиального. Покаяние — это сакраментальное событие, идущее от Бога, и оно ни в коем случае не идентично человеческой перемене умонастроения**. Так и человек, первородным грехом отделенный от Бога, не может сам вновь присоединиться к Божественному потоку любви, но нуждается, чтобы Сын Божий снизошел к нему. Грехом отрезанный от Бога и Божественной жизненной полноты, человек точно так же зависит от сакраментального искупительного действования Бога. Бог Один способен отпустить грех[4], но Он совершает это в Церкви и через служение в Церкви, ибо последняя как сообщество Мистического Тела вовлекается в примирение одного из ее отделенных членов[5].

---

* Несколько сокращенное заключительное прошение Византийской Великой ектении. — *Прим. перев.*

[3] J. D. Zizioulas: *Die Welt in eucharistischer Schau und der Mensch von heute*. In: US 25 (1970) 342–349. 347.

** В русском переводе нового Катехизиса [*Катехизис: 339*] вместо словосочетания: *перемена умонастроения* употреблено выражение: *переориентация всей жизни*. Они оба в целом соответствуют святоотеческому понятию *compunctio cordis* (сердечное раскаяние). — *Прим. перев.*

[4] Ср.: Катехизис 1441–1442.

[5] Ср. там же: 143–145.

4.4.2 Таинство Покаяния в истории и современности

Уже Древняя Церковь столкнулась с проблемой: люди, по принятии Крещения, изглаживающего все грехи, вновь совершают тяжкие грехопадения. Раннее христианство — ригористично, и ему известно понятие «непростительного греха»*, так что с большим трудом разрешалась проблема самой возможности «второго покаяния» после полного отпущения грехов в таинстве Крещения.

Даже в III в., когда вопрос окончательно получил положительный ответ и когда таинство Покаяния уже было канонически разработано, эта сопряженность Покаяния с таинством Крещения всё ещё сохранялась. Второе покаяние «ни в коем случае не одобряется, и оно представляет собой возможность только на самый крайний случай. Его последствия, как и в Крещении, вводят в общину Церкви, этого Тела Христова (представляемого в Евхаристическом богослужении), но оно не есть повторение Крещения, а обновленный действенный возврат к тому, что в Крещении уже обетовано и даровано раз и навсегда: к свобождению от греха и новой жизни»[6].

Точка зрения, по которой это новое обращение возможно всего раз в жизни, получила распространение в Древней Церкви вследствие авторитета «Пастыря Ермы», писания II в. В нем предсказывалось скорое Второе пришествие Христово и соответственно содержался призыв к покаянию. Кто перед лицом ожидаемого Второго пришествия заново согрешает, у того к покаянию нет настоящей воли.

Отцы Церкви уподобляли покаяние «доске спасения для потерпевшего кораблекрушение»[7].

К концу III в. во Вселенской Церкви распространилась вера, что всем грешникам без исключения однажды в жизни посредством обряда церковного покаяния обеспечено примирение с Богом. Ригоризм, таким образом, постепенно стал достоянием лишь особых групп за пределами Вселенской Церкви (монтанистов, новатиан**).

---

* Вероятно, имеется в виду *смертный грех*. — *Прим. перев.*

[6] Meßner 53.

[7] Ср.: Poschmann, *Buße und Letzte Ölung* 14–18. 54.

** *Монтанизм* — апокалиптическое движение конца II в., основанное во Фригии неким Монтаном. Монтанисты ожидали близкого излияния Св. Духа (Утешителя) на Церковь и явления Нового Иерусалима на земле. Движение отличалось большим ригоризмом: запрещалось второбрачие, вводились весьма строгие правила поста и т.д. Монтанизм был подвергнут критике в писаниях

Древнейшее свидетельство о каноническом совершении таинства Покаяния (как «paenitentia secunda»* после Крещения) восходит к Тертуллиану.

Обряд допускался только в случае, если совершены «капитальные» (= смертные) грехи (например, отпадение от веры, убийство, прелюбодеяние).

Что касается повседневных грехов, то для их изглажения считалось достаточным прибегать к молитве, милостыни и примиряющей силе Евхаристии[8].

Подобное (разрешенное лишь однажды в жизни) чинопоследование Покаяния начиналось с тайного исповедания греха перед епископом, после чего грешника принимали в чин кающихся и на него накладывалось покаянное обязательство**. Кающийся не мог быть за Евхаристией или, по крайней мере, лишался права на причастие.

В отличие от Запада, на Востоке были известны различные степени для кающихся: «плачущие» были обязаны стоять возле церковных врат и умолять входящих о заступлении; «слушающие» могли входить в притвор храма, но им полагалась покидать службу вместе с оглашенными перед началом Литургии верных. «Припа́дающие» имели свои места в самом храме и уходили со службы также вместе с оглашаемыми, тогда как «стоя́щие» могли быть за всей Литургией до конца, но не причащались[9].

Начиная с V в. включение в разряд кающихся совершалось в начале Великого Поста. В Риме чин примирения совершал в Великий четверг епископ и возлагал руки на кающихся.

свв. Отцов, осужден на поместных соборах (до 200 г.) и осужден Папой Зефирином (понтификат: 198–217). *Новатиане* (по имени своего руководителя Новатиана) — последователи раскольнической секты в Западной Церкви, отличавшейся большим ригоризмом (например, запрещался любой компромисс с язычеством). Секта возникла в середине III в. и просуществовала вплоть до V в. — *Прим. перев.*

* Букв. «второе покаяние». Ср. суждение Тертуллиана о таинстве Покаяния как о «второй [спасительной] дощечке после кораблекрушения, каковым является потеря благодати» Крещения (цит. по: *Катехизис:* 342). — *Прим. перев.*

[8] Ср.: Meßner 70–83: «Paenitentia quotidiana».

** *Покаянное обязательство*, или *способ удовлетворения*, или *епитимия*, — вид «наказания», налагаемого духовником на кающегося, соответственно тяжести содеянных им грехов и с учетом его личной ситуации. — *Прим. перев.*

[9] Ср.: Meßner 97 и сл. Вероятно, и на Западе имелись попытки ввести постепенное возвращение грешников в Церковь, но всё же полностью сложившиеся классы кающихся остались типичными лишь для Востока.

По мере роста Вселенской Церкви канонический порядок покаяния всё больше приходил в упадок: многие христиане находили его слишком тяжким. Поскольку кающиеся подвергались дискриминации в обществе[10] и так как на кающегося возлагались невыносимые бремена, равно как по причине опасений, что может случиться новое грехопадение, многие отодвигали свое покаяние на конец жизни[11].

Постепенно — таков новый фактор — покаяния стали требовать не только от совершивших смертный грех, но и сплошь от всех христиан, лежащих на одре болезни (что засчитывалось как акт благочестия). Покаяние, «как приготовление к доброй кончине, стало частью христианской жизни. Представления христиан об искуплении теперь переменились: если в Древней Церкви крещеный уже сознавал себя спасенным, потому что принадлежит ко Святой Церкви, то теперь еще требовалось приготовить себя к искуплению на том свете. Предписывалось вести соответствующий образ жизни (по заповедям Божиим или церковным), творить добрые дела и поступать благочестиво»[12].

Хотя явления упадка несомненны, всё же в эпоху Каролингской реформы предпринимались попытки оживить публичное покаяние, так что во времена развитого Средневековья всё еще известно налагаемое епископом «торжественное покаяние», наряду с «публичным покаянием», предполагавшей покаянное паломничество. Но уже появилась исповедь* как «индивидуальное покаяние»[13].

Тем не менее даже в *Pontificale* 1596 г. всё еще представлены чинопоследование «Expulsio publice poenitentium ab Ecclesia»** в день

---

[10] Ср.: Poschmann, *Buße und Letzte Ölung* 55: «Как параллель "единого Крещения", "единое покаяние" также запечатлевает человека особым образом, и эта печать пребывает над ним за пределами времени собственно покаяния. Кто однажды принял на себя покаяние, тот остаётся навсегда христианином "меньшего права"».

[11] Уже на Никейском Соборе в каноне 13 дисциплинарных постановлений было предписано, чтобы умирающему не отказывали в причастии последнего напутствия, даже если он не в состоянии принести покаяние. Ср.: I. Ortiz de Urbina: *Nizäa und Konstantinopel*. Mainz 1964 (Geschichte der ökumen. Konzilien I) 125f.

[12] Meßner 117. Он ссылается также на монашество, усвоившее себе раннехристианское сознание избранности. Кто всерьез принимал христианство, тот делался монахом, а посвящение в монахи — это «второе Крещение».

* *Исповедь* (искреннее признание и изложение священнику грехов, явных и тайных, особенно смертных, совершаемое в сокрушении и по испытании совести) — это основная часть таинства Покаяния. — *Прим. перев.*

[13] Ср.: Meßner 121f.

** Букв. «публичное изгнание кающихся из Церкви». — *Прим. перев.*

Пепельной среды и чинопоследование «Reconciliatio poenitentium»* в Чистый четверг.

Однако, в качестве основной формы покаяния прочно закрепилась исповедь. Она восходит к монастырским истокам, точнее сказать, к душепопечительству, принятому в монашеских кругах. Уже Климент Александрийский и Ориген считали душепопечителя врачевателем, и они оба подчеркнули роль терапевтического созерцания, «которое никогда не было утрачено в Греческой Церкви. В этом процессе исцеления грешник нуждается в наставлении и в молитве душепопечителей, нуждается в *кормчем* (прежде всего из круга призванных пастырей, церковных предстоятелей), который не по своему сану, а по личному благочестию стал другом Божиим и поэтому своей молитвой и подвижничеством достигает для грешника прощения от Бога»[14].

Иными словами, душепопечитель может и не быть священником. Еще в начале XV в. св. Симеону Солунскому известно душепопечительство с исповеданием грехов, осуществляемое монахом-харизматиком из мирян; этот последний, конечно, отсылал кающегося за таинством отпущения грехов к священнику[15].

Индивидуальная исповедь, выслушиваемая клириком, развилась в Ирландско-Кельтской Церкви и повлекла за собой изменение в понимании покаяния. Отныне священник стал взвешивать тяжесть прегрешений и определять, как лучше загладить обиды, нанесенные Богу. Затем священник примирял грешника с Ним. Ритуальные формы, существовавшие в каноническом церковном покаянии, теперь отпали; отныне особые «тарифные» перечни были у священника подспорьем в определении епитимии (таково «тарифное покаяние»).

Покаяние проводилось тайно, оно перестало быть чрезвычайным событием и больше не вело к дискриминации. Покаяния стали требовать и за те прегрешения, которые ранее не фигурировали в канонической процедуре покаяния[16].

---

* Букв. «примирение кающихся». — *Прим. перев.*

[14] H. Tuchle: *Kirche und Buße. Aus der geschichtlichen Entwicklung der Bußpraxis.* In: Buße und Bußsakrament. Studientagung des Klerusverbandes in St. Ottilien vom 17. bis 19. April 1972. St. Ottilien 1972, 22–38. 25f.

[15] Ср.: M. Kunzler: *Gnadenquellen. Symeon von Thessaloniki († 1429) als Beispiel für die Einflußnahme des Palamismus auf die orthodoxe Sakramententheologie und Liturgik.* Trier 1989 (TThSt 47), 285.

[16] Ср.: B. Poschmann: *Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter.* Breslau 1930 (Breslauer Studien zur historischen Theologie 16). 8–10.

Под влиянием ирландско-шотландской миссии индивидуальная исповедь вытеснила каноническое церковное покаяние, которое в Империи франков и так уже вышло из употребления.

При этом, по всей видимости, уже в IX в. было замечено, что кающегося после исполнения им епитимии затруднительно во второй раз привлечь к примирению с Богом, отчего в исключительных случаях примирение тотчас следовало за исповедью[17]. На рубеже первого и второго тысячелетий подобная практика быстро стала регулярной[18].

Согласно канонам, церковное покаяние за тяжкие грехи предполагает их разбирательство; аналогично при совершении смертных грехов исповедь также была признана обязательной. По решению IV Латеранского Собора от 1215 г., все верующие, по достижении ими сознательного возраста, обязывались исповедаться хотя бы раз в год, независимо от тяжести прегрешений[19].

Устойчивой формулы отпущения грехов поначалу не существовало; «сакраментальная сила "примирения"с Богом заключалась в акте примирения с Церковью как таковом»[20]. Схоластическая рефлексия о роли священника в совершении таинства Покаяния привела к замене депрекативных (просительных) формул («Misereatur»[*]) индикативными (изъявительными) («Ego te absolvo»[**]). В декрете «pro Armenis» Флорентийского Собора 1439 г. засвидетельствована индикативная формула отпущения грехов как *forma sacramenti*, а после Тридентского Собра она осталась единственно разрешенной[21].

В *Rituale Romanum* 1614 г. (Tit. IV,2) депрекативные элементы («Misereatur» и «Indulgentium»[***]) сочетаются с индикативной формулой отпущения грехов. Она имеет выраженный юридический характер: «Dominus noster Jesus Christus te absolvat: et ego auctoritate ipsius te absolvo ab omni vinculo excommunicationis, suspensionis, et interdicti,

[17] Юнгманн (*Jungmann* 272) называет одно такое исключение: «Если постигнешь, что он поистине чист (...) немедленно примири его».

[18] В одном чине покаяния из Ареццо (*Arezzo*) начала XI в. читается: «Так да велит им священник подняться и немедленно сто́лой, которая на нём, в правую руку пенитента да сделает отпущение» (Jungmann 193, прим. 104).

[19] DH 812.

[20] Штейнрук (*Steinruck* 62), который ссылается на Пошманна (Poschmann, *Buße und Letzte Ölung* 77–79).

[*] Букв. «Да будет помилован». — *Прим. перев.*

[**] Букв. «Я отпускаю тебе (грехи)». — *Прим. перев.*

[21] Ср.: DH 1323, 1673.

[***] Букв. «Отпущение (грехов)». — *Прим. перев.*

in quantum possum, et tu indiges. Deinde ego te absolvo a peccatis tuis, in nomine Patris...» — «Господь наш Иисус Христос разрешает тебя, и я властью Его разрешаю тебя от всяких уз экскоммуникации, суспенсации и интердикта, насколько я могу и ты нуждаешься. Кроме того, я разрешаю тебя от грехов твоих, во имя Отца...»

Обновленная формула отпущения грехов, напротив, соответствует анамнетико-эпиклетической* основе литургического моления: упоминается тринитарное домостроительство спасения (анамнесис: «Бог, милосердный Отец, смертью и воскресением Сына Своего примиривший мир с Собою и ниспославший Святого Духа для отпущения грехов...»), после чего эпиклетически, с упоминанием о Церкви, молитвенно испрашиваются прощение и мир («... посредством Церкви Своей пусть дарует тебе прощение и мир...»). Заключительная формула остается индикативной («И я отпускаю тебе грехи...»): ей отдано предпочтение также и по психологическим причинам (грехи бывают отпущены даже вопреки личным чувствованиям кающегося).

Говоря о происхождении генерального отпущения грехов, Штейнбок (*Steinbock*) называет три возможных источника: 1. принятый в монастырях перечень прегрешений с последующим их отпущением аббатом (правда, речь шла не о подлинных грехах, а о нарушениях монастырского устава); 2. вовлеченность всех верующих в примирение открытых грешников в Чистый четверг; 3. экстремальную исповедь в чрезвычайных ситуациях, например, во время войны.

Уже схоластики отрицали сакраментальный характер генерального отпущения грехов. Любимое в народе «общее отпущение грехов», природа которого никогда не понималась сакраментально, — это было всего лишь «откровение вины» после проповеди, исповедание грехов приходской общиной в подготовке к служению Евхаристии[22].

«Сложение церковного института покаяния было в основном завершено около 1250 г. С тех пор и до наших дней церковное покаяние изменилось лишь в мелочах. (...) Тридентский Собор закрепил ту

---

* *Анамнесис* — воспоминание (о спасительном вмешательстве Бога в историю, прежде всего об искупительном Деле Христа). Анамнесис сопровождается благодарением и хвалением (славословием) со стороны отдельного верующего, общины и всей Церкви. *Эпиклесис* — призывание Св. Духа ради совершения таинства, на первом месте для претворения за Евхаристией вина и хлеба в Тело и Кровь Христа. Анамнесис и эпиклесис вместе образуют ядро совершения любого таинства, в том числе — Евхаристии. — *Прим. перев.*

[22] Ср.: Steinruck 63f.

традиционную ситуацию, которая в принципе закрепилась лишь в середине XIII в., поскольку её ошибочно посчитали неизменной со времени Древней Церкви»[23].

4.4.3 Обновленный чин таинства Покаяния[24]

На II Ватиканском Соборе было определено: «Обряд и формулы Покаяния следует пересмотреть так, чтобы они яснее выражали природу и действие этого Таинства» (SC 72; *Документы: 35*). 2 декабря 1973 г. было опубликовано «Ordo Paenitentiae»[25], сам заголовок которого уже говорит, что наряду с Покаянием как таинством имеются еще другие, не сакраментальные формы[26].

Согласно новому чину, предусмотрены три модели сакраментального разрешения от грехов (*форма А*: индивидуальная исповедь; *форма Б*: публичное служение примирения с индивидуальным исповеданием грехов и индивидуальным их отпущением; *форма В*: публичное служение с общим исповеданием и общим отпущением).

Кроме того, предусмотрены и такие покаянные богослужения, когда отпущения грехов не бывает (*De celebrationibus paenitentialibus**).

Местом для индивидуальной исповеди служит или специальный предмет церковной мебели — *исповедальня***, или специальная комната[27].

Месснер (*Meßner*) называет индивидуальную исповедь «традиционным исповедальным чином, обогащенным по сравнению с формой Тридентского Собора». Что касается формы Б, то, по его мне-

---

[23] Там же 64 и сл.

[24] Ср.: B. Fischer: *Zum neuen römischen Ordo Paenitentiae vom 2. Dezember 1973.* In: Theologische Fakultät Trier (Hg.): Dienst der Versöhnung. Umkehr, Buße und Beichte. Beiträge zu ihrer Theologie und Praxis. Trier 1974 (TThSt 31), 109–120.

[25] Kaczynski 3170–3216.

[26] Ср.: R. Kaczynski: *Erneuerte Bußliturgie.* In: ThPQ 122 (1974) 209–221. 209f.

* Последования над кающимися. — *Прим. перев.*

** Традиционная исповедальня (*sedes confessionalis*), или *конфессионал*, представляет собой закрытое со всех сторон седалище (стул) для священника; справа и слева — забранные решеткой окна, к которым принимающий исповедь священник приникает ухом. Конструкция замыслена для лучшего сохранения абсолютной тайны исповеди. — *Прим. перев.*

[27] Nr. 12 — Kaczynski 3184. Согласно канону 964,2, кающийся имеет право на исповедь в специальной исповедальне, так что она должна в храмах иметься. Ср.: Meßner 224, Anm. 286.

нию, рекомендуемое сочетание индивидуальной исповеди, — а она, будучи отдельным актом примирения, совершается строго между священником и кающимся, без участия приходской общины, — с публичным покаянным богослужением представляет собой чисто внешнюю связь[28]. Форма В, общее отпущение грехов после совместного всеобщего исповедания вины, предусмотрена лишь для чрезвычайных и вынужденных случаев, причем, наряду со смертельной опасностью, в *Ordo* (под № 31) упоминается также слишком большой наплыв желающих исповедаться в ситуации, когда недостаёт священников-духовников[29].

В согласии с традицией церковного учительства относительно полного исповедания всех грехов[30], в *Ordo* (под № 34) изложено требование, чтобы, несмотря на воспринятое общее отпущение грехов, кающийся в отдельной индивидуальной исповеди всё-таки назвал свои (если они имеются) смертные грехи[31].

В отличие от швейцарских[32] и французских епископов, епископские конференции Германии и Австрии отказались считать достаточной причиной для общего отпущения грехов (едва ли и встречающийся на практике) слишком большой наплыв желающих исповедаться перед праздниками*.

Наряду с этими тремя сакраментальными формами таинства Покаяния, в новом *Ordo* предусмотрено совершение несакраментального покаянного богослужения, за которым возносятся молитвы не о сакраментальном отпущении, а «всего лишь» о прощении грехов. За таким богослужением молитвы и песнопения, чтения из Св. Писания и проповедь тематически подводят «к сердечному покаянию и к готов-

---

[28] Meßner 225.

[29] Ср.: Kaczynski 3203.

[30] Так, Тридентский Собор считал интегральное покаяние кающегося сущностно принадлежащим к таинству Покаяния. Ср.: K.J. Becker: *Die Notwendigkeit des vollständigen Sündenbekenntnisses in der Beichte nach dem Konzil von Trient.* In: ZThPh 47 (1972) 161–228; F. Nikolasch: *Das Konzil von Trient und die Notwendigkeit der Einzelbeichte.* In: LJ 21 (1971) 150–192. Это положение уже в 1972 г. подхватили «Normae pastorales», выпущенные Конгрегацией вероучения, относительно преподания полного отпущения грехов. Ср.: Kaczynski 2825.

[31] Kaczynski 3206.

[32] Ср.: J. Baumgartner: *Neuordnung der Bußpraxis in der Schweiz.* In: Gd 8 (1974) 169–172.

* Общая исповедь и общее отпущение грехов допускаются только в случаях крайней необходимости. «Большое собрание верующих по случаю праздника или паломничества не представляет собой случая крайней необходимости» (*Катехизис 1483:351*).

ности изменить образ жизни». В руководстве подчеркнуто, что подобные «покаянные богослужения» не следует смешивать со служением таинства Покаяния[33]. Подобное разграничение, однако, согласно Месснеру, покоится на схоластическом богословии таинства Покаяния, закрепленном на Тридентском Соборе, так что его (в свете исторического развития таинства) можно считать проблематичным[34].

Нет сомнения, в формах Б и В, а также в исповедальных богослужениях экклезиальная связь исповеди и таинства Покаяния выражена лучше, чем в индивидуальной исповеди. Но даже и в ней формула отпущения грехов упоминает, наряду с домостроительством спасения Триединого Бога, также и искупительное значение Церкви[35]. Подвергая критике схоластико-тридентийское понимание таинства, Месснер здесь — равно как по отношению ко второй трехчленной формуле отпущения грехов, специально созданной для общего отпущения[36], — считает сомнительным выделение «verba essentialia»[*]; по его мнению, они представляют собой, вопреки анамнетико-эпиклетической основной структуре христианской молитвы, искусительное приглашение допустить возможность ее минимализации[37].

[33] Например, ' 37 — Kaczynski 3209: «Следует остерегаться, чтобы эти действия во мнении верных не смешивались с действиями самого таинства Покаяния». Этот текст повторяется в Приложении II, ' 1 — Kaczynski 3213.

[34] Ср.: Meßner 226.

[35] Ср. ' 19 — Kaczynski 3191: «Формула отпущения обозначает примирение пенитента, которое исходит от милосердия Отца; являет связь между примирением грешника и пасхальной тайной Христовой; изливает дар Духа Святого во отпущение грехов; наконец, выводит на свет церковную природу таинства тем, что примирение с Богом испрашивается и даруется посредством служения Церкви».

[36] Цвек (*Zweck* 125) выражает пожелание, чтобы эта «праздничная» формула отпущения грехов могла использоваться также и в индивидуальной исповеди. Ср.: H. Zweck: *Reformschritte in der Bußliturgie.* In: Th. Maas-Ewerd: Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform (FS Kleinheyer). Freiburg – Basel – Wien 1988, 107–133. 125.

[*] *Verba essentialia* — «сущностные слова», иначе: *совершительные*, т.е. вербальные фрагменты обряда, которыми мистически совершается таинство и которые не могут быть изменены и тем более опущены. Противопоставляются *verba accidentialia* — фрагментам обряда, которые могут быть изменены в зависимости от обстоятельств или даже совсем не произноситься. — *Прим. перев.*

[37] Ср.: Meßner 223.

4.4.4 Чин таинства Покаяния согласно византийскому обряду

«Характерно, что в Православии, в отличие от Римо-Католической Церкви, неизвестен стул-исповедальня, перегородкой отделяющий кающегося от духовника (...) Мы исповедуем грехи прямо в храме, и между священником и кающимся нет средостения. Присутствие Церкви подкрепляется еще тем, что в Православной Церкви имеется особый богослужебный чин исповеди (...) Тем самым таинство Покаяния прочно включено в литургическую жизнь Церкви»[38].

Фактически служение таинства Покаяния по византийскому обряду соответствует современной *форме Б* Римской Литургии, совместному служению примирения с индивидуальным Покаянием и индивидуальным отпущением грехов.

В византийском обряде после совместной *Литургии оглашенных* кающиеся подходят к священнику, стоящему за аналоем у иконостаса перед иконой Девы Марии, исповедуют ему грехи и получают отпущение: священник покрывает голову исповедника епитрахилью и возлагает руки. Греческая и славянская традиции, равно как и местные обычаи расходятся между собой не только в структуре совместно совершаемой Литургии Слова[39], но в первую очередь в формуле отпущения грехов. У славян представлена депрекативно-индикативная (просительно-изъявительная) формула отпущения[40], сложившаяся под влиянием латинизированного Молитвослова-евхология митрополи-

[38] A. Alevisopoulos: *Buße und Beichte in Pastoral und Katechese der Kirche von Griechenland.* In: E. C. Suttner (Hg.): Buße und Beichte. Drittes Regensburger Ökumenisches Symposion. Regensburg 1972, 61–75. 64f.

[39] Относительно славянского обычая ср.: Heitz III, 114–119; о греческом обычае — там же, сс. 120–129. Евхологии дают на выбор большой выбор молитв, псалмов, фрагментов из покаянных канонов (например, из канона св. Андрея Критского); по своему усмотрению и исходя из того, сколько времени в его распоряжении, священник и осуществляет этот выбор. Ср.: E. Theodorou: *Bußvollzug und Beichtpraxis in der byzantinischen Kirche.* In: E. C. Suttner (Hg.): Buße und Beichte. Drittes Regensburger Ökumenisches Symposion. Regensburg 1972, 55–60. 58.

[40] Гейтц в своей книге «Mysterium der Anbetung» (часть III) уже ее не приводит, но она содержится в изданной им книге 1965 г. «Der Orthodoxe Gottesdienst» (часть I: *Göttliche Liturgie und Sakramente.* Mainz o.J. [1965], 501) и гласит: «Господь и Бог наш Иисус Христос, благодатию и щедротами своего человеколюбия, да простит ти чадо (*имярек*) вся согрешения твоя, и аз, недостойный иерей, властию Его мне данною, прощаю и разрешаю тя от всех грехов твоих, во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа». Ср. по этому вопросу: Kucharek, *Sacramental Mysteries* 240.

та Петра Могилы*, в котором во время чина Браковенчания задавались вопросы о согласии на брак; у греков известна только депрекативная формула.

4.4.5 Покаяние в церквах Реформации

Лютер рассматривал отпущение грехов в индивидуальной исповеди как одну из форм провозглашения Евангелия. «Оно одно составляет сущность исповеди; кающийся, забыв о себе и своем раскаянии, должен с доверием предать себя Слову Божию, которое не солжет. Поскольку в провозглашении Евангелия присутствует Сам Христос, Сам же Христос и отпускает грехи; духовнику отведено служение провозглашения Слова, не сопряженное с какой-либо особой сакраментальной нагруженностью (*potestas*)»[41]. Это провозглашение выступает на первый план, интегральное исповедание грехов теряет свое значение. Во времена пиетизма индивидуальная исповедь и вообще была заменена «общей исповедью». Попытки вернуть индивидуальную исповедь в практику не привели к желаемому успеху. Индивидуальная исповедь сохранилась по преимуществу в тех протестантских движениях, которые в принципе признают ценность литургической жизни Церкви, как например, в евангелическом братстве св. Михаила[42].

Согласно Кальвину, Св. Писание предписывает «покаяние перед Богом» (сердечную молитву и отпущение грехов); в то же время и «покаяние перед людьми», как он считает, согласуется с Писанием. Отпущение грехов носителем духовного сана служит уверению, что вера способна отпускать грехи отдельного верующего; соответственно власть пастора связывать и разрешать**, по Кальвину, состоит в провозглашении Евангелия. В этом смысле произнесение пастором отпущения грехов также представляет собой служение Евангелия:

---

* Пётр Могила (1597–1646) — православный богослов, Киевский митрополит с 1632 г. Составил «Полное изложение Православной веры», получившее официальное признание во всех Православных Церквах. В 1646 г. опубликовал «Евхологион, альбо молитвослов» (требник). — *Прим. перев.*

[41] Meßner 192.

[42] Ср.: Meßner 195–199.

** «Слова *связывать* и *разрешать* означают: тот, кого вы исключите из своего общения, будет исключен из общения с Богом; кого вы снова примете в свое общение, и Богом будет принят» (*Катехизис: 342*). — *Прим. перев.*

отпущение есть «применение к данному лицу всеобщих обетований Божиих и свидетельство о прощении», а реализация власти связывать и разрешать тождественна провозглашению Евангелия[43].

Литература

P.M. Gy: *La pénitence et la réconciliation:* Martimort III, Paris 1984, 115–131.

P. Jounel: *La liturgie de la réconciliation.* In: MD 117 (1974) 7–37.

J.A. Jungmann: *Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung.* Innsbruck 1932.

R. Meßner: *Feiern der Umkehr und Versöhnung.* Mit einem Beitrag von R.Oberforcher: GdK 7, 2: Sakramentliche Feiern 1/2. Regensburg 1992, 9–240.

B. Poschmann: *Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums.* München 1928 (Münchener Studien zur historischen Theologie 7).

B. Poschmann: *Buße und Letzte Ölung: Handbuch der Dogmengeschichte,* hg. v. M. Schmaus u.a., Bd. IV/3, Freiburg i. Br. 1951.

M. Righetti: *Manuale di storia liturgica IV: I sacramenti, i sacramentali.* Milano 1953, 106–227: La Penitenza.

J. Steinruck: *Buße und Beichte in ihrer geschichtlichen Entwicklung.* In: Theologische Fakultät Trier (Hg.): Dienst der Versöhnung. Umkehr, Buße und Beichte. Beiträge zu ihrer Theologie und Praxis. Trier 1974 (TThSt 31), 45–66.

[43] Ср.: H. Schützeichel: *Die Beichte vor dem Priester in der Sicht Calvins.* In: Theologische Fakultät Trier (Hg.): Dienst der Versohnung. Umkehr, Buße und Beichte. Beiträge zu ihrer Theologie und Praxis. Trier 1974 (TThSt 31), 67–89, здесь 76.

4.5

ТАИНСТВО ЕЛЕОПОМА́ЗАНИЯ БОЛЬНЫХ

4.5.1 Утверждение жизни в теле и душе человека

Болезнь не есть наказание Божие, но она подводит человека к его пределам и напоминает о часе смертном. Многие больные, переживая свои болезни, сетуют на недоступность того, что совсем недавно было повседневностью; страдают и отношения с другими людьми.

Между тем любая неблагополучная ситуация имеет первопричиной отделение человека от Живого Бога — единственного источника всяческого искупления. Это отделение, собственно, и есть болезнь, ведущая к смерти — не только тела, но и души.

Искупительные деяния Божии в таинствах преодолевают это отделение и вновь вводят человека в жизнетворный поток Божественной жизни. Поскольку человек — это телесно-духовное существо, тело, этот «живой символ души»[1], всегда вовлекается в идущее от Бога искупление. Реальный символ души, тело — это первый и интимнейший инструмент для «самовыражения» души и ее внешних проявлений[2].

Гуманитарные науки в последнее время обнаружили, что болезнь — это психо-соматическое явление; между тем богословие издавна учит, что бедствия тела бывают производны от религиозной составляющей. Отделение человека от Бога, источника всей жизни, представляет собой также и причину страданий тела.

Св. Симеон Солунский резкими словами бичует распространившееся на Западе смещение акцентов в понимании Помазания больных с утешения и обетования спасения (как души, так и тела) на отпущение грехов в случае грозящей смерти. Он наставляет, что Христос и Сам однажды принял «Помазание больных», причем от грешницы (Лк 7,

---

[1] Ср.: Guardini: *Liturgische Bildung* 22.

[2] Ср.: Guardini, *Liturg. Bildung* 15–18; его же, *Die Sinne und die relig.* Erkenntnis 17.

36 и слл.); его следует строго отличать от предсмертного помазания Иисуса Марией, сестрой Лазаря (Ин 12, 1–11). Это последнее было совершено в связи с предстоящим погребением Иисуса, но помазание грешницы — оно отсылает к Помазанию больных, поскольку Иисус принял миро из рук человека, которому Сам же отпущением грехов преподал утешение и восставление[3]. Именно поскольку это «помазание больного» осуществила грешница, должно быть ясно, что таинство служит не только телу больного, его подкреплению и воздвижению с одра. Таинство очищает и душу, т.е. преодолевает отделение от Бога, что затем оказывает обратное воздействие на тело.

Соответственно и св. Симеон определяет действие святого Помазания как освобождение от болезней, воздвижение больного и отпущение ему грехов[4]. Будучи всецелым исцелением человека, *euchelaion* («благотворное помазание») — это в особой мере образ Божественного милосердия, ведущего ко всяческому искуплению[5].

Поэтому в византийской молитве помазания Бог похваляется как «врач душ и телес наших», Единородного Сына пославший на исцеление от недугов и избавление от смерти. «В своей земной жизни Иисус исцелял больных; Он возвращал их к смертной жизни. И когда Св. Дух войдет в наше обреченное на смерть тело, то уведет его по ту сторону смерти: смерти нет больше, ибо воскрес Христос, Бог наш»[6].

4.5.2 Историческое развитие от Помазания больных к «Последнему помазанию»

Новозаветное показательное чтение (*locus classicus*), давшее повод для Помазания больных, — наряду с предписанной Церкви общей заботой о больных (Мк 6, 13), — это фрагмент Иак 5, 13–16[7].

Следующим упоминанием о Помазании является сообщение св. Ипполита Римского, описавшего обряд освящения елея. В его время по завершении Евхаристической молитвы совершалось благо-

---

[3] Ср.: Dialogos 56 — PG 155, 204 B–205 A.

[4] Ср. там же: 205 A, Dialogos 284 — PG 155, 517 C.

[5] Ср.: Dialogos 57 — PG 155, 205 C.

[6] Ср.: Heitz III, 158; Corbon 138f.

[7] Относительно обоснования Елеопомазания больных в Послании ап. Павла ср.: Kaczynski, *Krankensalbung* 253–257.

словение принесенных плодов и продуктов (*naturalia*), в том числе и масла. Освященный в благодарении елей, как считали, по молитве с благословением подкреплял вкушающих от него и нес здравие помазующимся им[8].

Евхологий, приписываемый египетскому епископу Серапиону Тмуисскому († после 362 г.), содержит молитвы благословения над елеем и водой, равно как над елеем или хлебом или водой, причем в текстах по имени упоминается только то масло, которое предназначено для помазания и для которого испрашивается исцеляющая сила; это масло имеет совершенно точное название — ἐλαίον νοσούντων («елей больных»).

Также и в Риме в конце Евхаристической молитвы проводилось благословение природных продуктов, о чем всё ещё свидетельствует *Canon Romanus*: «Через Которого все эти Ты, Господи, всегда создаёшь, освящаешь, животворишь, благословляешь и подаешь нам»[9]. Среди *naturalia* был также елей больных, и об этом свидетельствует доныне сохранившееся (вплоть до своего места в чинопоследовании) благословение елея больных.

Первую эпоху истории Помазания больных Качинский (*Kaczinski*) кратко изложил следующим образом: «Первоначально верующие сами приносили елей во храм, и там он освящался епископом или священником. По римскому обряду, такое совершалось в конце Евхаристической молитвы за Литургией, но начиная с V в. освящение елея стало производиться только в Великий Четверг; согласно другим западным обрядам, освящение елея сначала предпринималось прямо перед Помазанием, но затем был перенят римский обычай. Относительно восточной практики сведения отсутствуют. Верующие больше не приносили с собой масел в церковь, а получали освященный елей там, забирали с собой и употребляли по мере надобности. Ситуация развивалась так же, как в случае принесения свв. Даров домой для домашнего причащения. Произносимая в храме молитва благословения может рассматриваться как “молитва веры” над больным, о которой упоминается в Иак 5, 15 (...) Миряне в принципе вплоть до VIII в. имели возможность сами распоряжаться освященным елеем как для себя, так и для своих близких. Из молитвенных текстов нельзя понять, ка-

---

[8] TradAp 5, ed. Geerlings 228f.
[9] Ср.: Jungmann MS II, 322–324.

кое место на теле обычно помазывалось. (...) Применение елея мирянами не исключало священнического помазания, как об это однозначно засвидетельствовано в Риме V в. Когда человека помазывали, то считалось, что больной помазывается весь, целиком. В молитвах благословения, правда, на первое место выходили телесные последствия Помазания больных, тогда как о душевном или духовном действии говорилось мало. Отпущение грехов (...) лишь постепенно стало упоминаться в молитвах как результат помазания»[10].

Из послания Папы Иннокентия I* Децентию Губбиоскому от 416 г. вытекает, что Папа именовал «сакраментом» сам елей, а не помазание. Помазывались больные, но ничего не сказано о степени болезни; «поскольку для отмены отлучения от Церкви требовалось, чтобы человек был при смерти, а отлученные кающиеся не получали помазания больных, можно полагать, что под именем больных близкие к смерти не предполагались»[11].

Наряду со священническим помазанием, Цезарий Арльский (*Caesarius v. Arles;* † 542 г.) упоминает и о помазании, исполнявшемся мирянами; по его сообщению, помазание больных вызывает — в отличие от языческой врачебной магии — исцеление и отпущение грехов.

Примерно таковы же свидетельства Элигия Нойонского (*Eligius v. Noyon;* † 660 г.). В своем комментарии на Послание ап. Иакова Беда Достопочтенный (*Beda Venerabilis;* † 735 г.) всё ещё упоминает о помазании, совершаемом мирянами; таинство опять-таки не есть предсмертное напутствие, а направлено на достижение исцеления[12].

В VIII в. отмечены попытки заново ввести в практику помазание больных, ибо оно вышло из употребления. Увещания к принятию помазания «умножились в связи с предписаниями больным покаяться на смертном одре и принять *viaticum***», так как иначе к таинству вообще не приступали. Но тем самым была предопределена также тен-

---

[10] Kaczynski, *Krankensalbung* 272f.

* Понтификат: 402–417. — *Прим.перев.*

[11] Там же, 270.

[12] Ср. там же, сс. 270–272.

** *Viaticum* — напутствие, преподание умирающему христианину последнего Причастия. В [Катехизисе 1996: 359] имеется русифицированная форма слова — *виатик*. Мы, однако, предпочли держаться латинской формы[1]. — *Прим. перев.*

[1] Употребление этого слова в его латинской, а тем более «русифицированной» форме, едва ли может быть принято как предпочтительное по отношению к слову «напутствие». *(Прим. ред.)*

денция «к ограниченной применимости помазания только в случаях тяжкой болезни и грозящей смерти, вследствие чего таинство для больных было переосмыслено как таинство для умирающих, тем более что его совершали только после преподания последнего причастия (*viaticum*)»[13].

Схоластическое богословие закрепило эту тенденцию. Троица таинств инициации начала жизни (Крещение — Евхаристия — Конфирмация; в такой уже́ переменённой очередности!) была поставлена в параллель троице таинств конца жизни (Покаяние — Евхаристия [*viaticum*] — Елеосвящение больных как «sacramentum exeuntium»* [Альберт Великий**][14]).

Под плодом помазания больных понимали очищающее от грехов приготовление к вступлению в небесную славу, почему его основной результат усматривали или в очищении человека от ещё присущих ему простительных грехов*** (так думали Бонавентура [*Bonaventura*] и Дунс Скот [*Duns Scotus*])[15], или же в его уврачевании от проистекающей из греховности слабости, препятствующей вступлению в небесную славу (так полагал Фома Аквинский). Наряду с упадком

---

[13] Там же, 276.

* *Sacramentum exeuntium* — букв. «таинство отходящих». Так называют таинство Елеопомазания больных, если оно преподаётся людям, находящимся на грани ухода из жизни. Для покидающих эту жизнь Церковь предлагает, вдобавок к Елеопомазанию, Евхаристию как последнее напутствие. — *Прим. перев.*

** Св. Альберт Великий (*Albertus Magnus*; собственно: Альберт фон Больштедт; 1193–1280) — крупный богослов, интерпретатор Аристотеля, систематизатор католического учения, наставник св. Фомы Аквинского. — *Прим. перев.*

[14] Ср. там же, с. 283.

*** Иначе эти грехи называются *легкими*; по учению Католической Церкви (*Катехизис: 331*), они устраняются после Причастия. Легкие (обыденные) грехи противопоставляются *тяжким* (среди которых есть и *смертные*), разрешаемым в таинстве Примирения. Человек, совершивший смертный грех, не должен приступать к Евхаристии, если он не получил отпущения грехов в таинстве Покаяния. Признание в обыденных грехах на исповеди необязательно, но тем не менее рекомендуется Церковью. — *Прим. перев.*

[15] По этой причине преподание таинства разрешено лишь в том случае, «если "должна быть предположена" быстрая кончина» (Бонавентура), и таинство лишь тогда действует полностью, когда больной больше не в состоянии грешить» (Скот); так считает Ленгелинг (E.J. Lengeling: *Todesweihe oder Krankensalbung?* In: M. Probst / K. Richter (Hgg.): Heilssorge 39–54. 44), ссылаясь при этом на Пошманна (*Poschmann* 134–138). Статья Ленгелинга опубликована также в: LJ 21 (1971) 193–213.

канонического Покаяния (вследствие индивидуальной исповеди и понимания Помазания больных как предсмертного таинства), плоды покаяния больного в случае его выздоровления теперь были соотнесены с таинством больных: если принявший таинство человек выздоравливал, то его включали в чин кающихся, что отчасти приводило к немаловажным последствиям (например, он, имея «освященные ноги», больше не имел права танцевать)[16].

Помазание, согласно «Римскому Понтификалу» XII в., производилось на членах тела, представлявших, как считали, пять органов чувств человека, и очищало их от грехов, в которых они же и были виновны; в то же время оно присваивало получателю таинства — как при Конфирмации или Священстве — неизгладимую духовную печать (*character*).

Помазание больных стало «последним помазанием», но не в смысле других помазаний, полученных человеком на протяжении жизни (в Крещении, Конфирмации и Посвящении), а в смысле посвящения на смерть, что вновь было подхвачено в конце XIX в.[17]

Итак, на Западе закрепилось свое собственное понимание «последнего помазания». *Decretum pro Armenis*[*] требовал от них (т.е. армян), чтобы они, вместо своего правильного понимания таинства, исповедали, что помазание больных допустимо только над недужным, смерть которого весьма вероятна[18].

Правда, на Тридентском Соборе помазание больных не было определено как предсмертное таинство, но всё же Собор остался при обычном мнении. Оно подверглось интенсивной критике только в Литургическом движении. Заслуга Движения состоит в том, что ещё до II Ватиканского Собора именование «Последнее помазание» было заменено термином «Помазание больных». Оно содержится в «Катехизисе епископств Германии» (1955 г.) и в немалом числе «песенных книг», выпущенных в диоцезах.

[16] Относительно этого и прочих ограничений ср.: Lengeling, *Krankensalbung oder Todesweihe* (in: Probst / Richter) 43.

[17] Ср.: Kaczynski, *Krankensalbung* 274–285. Там же (с. 247 и сл.) и о том, что касается названия таинства.

[18] DH 1324.

[*] «Декрет для армян» Феррара Флорентийского (XVII Вселенского Собора), опубликованный в 1439г. — *Прим. ред.*

4.5.3 Реформа: от «последнего помазания» назад к Помазанию больных

Хотя Литургическая комиссия и не постановила переименовать «последнее помазание» в «помазание больных», всё же она однозначно предпочитает пользоваться вторым наименованием. Этим свидетельствуется, что речь идёт не о таинстве пребывающих в состоянии здоровья, опасном для жизни, а о таинстве тех, которые пусть и больны серьезно, но не без надежды на выздоровление (SC 73). Разработан взаимодополнительный чин (из таинств Покаяния, Причастия и Помазания больных) для завершающего жизнь христианина[19], но одновременно даны также предписания относительно числа помазаний и молитв, подлежащих пересмотру, чтобы они «соответствовали различным состояниям больных, принимающих это Таинство» (SC 75; *Документы:* 36).

7-го декабря 1972 г. был опубликован новый «Чин Намащения больных и пастырского попечения о них» совместно с Апостольской конституцией «Sacram Unctionem infimorum» («Намащение больных») от 30-го ноября того же года[20].

Основная форма чинопоследования состоит из четырех структурных элементов, а именно:

I. Начальные обряды (приветствие; окропление освященной водой для напоминания о таинстве Крещения и основанной на нем надежде искупления; введение в обряд; общее исповедание вины или таинство Покаяния);

II. Литургия Слова (чтения из Св. Писания; краткая проповедь с разъяснением прочитанного; прошения);

III. Основные обряды:

а) возложение рук в молчании. Оно подражает библейским жестам возложения рук, и его следует понимать как знак исцеления и утешения, равно как и знак любовной близости, который в эпоху всё возраставшей «боязни прикосновения» (из-за опасности заразиться!) имел большое невербальное значение;

---

[19] SC 74. Ленгелинг пишет в своем комментарии, что Елеосвящение больных, пусть и не исключительно, но всё же *также* является таинством умирающих. Ср.: E. J. Lengeling: *Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie.* Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar. Münster 2. Aufl. 1965 (Lebendiger Gottesdienst 5/6), 157.

[20] Ср.: Kaczynski 2925–2966, 2918–2023.

б) освящение елея или же благодарственная молитва за елей. Как правило употребляется освященный епископом «елей больных», чем подчеркивается экклезиальный аспект богослужения (хотя в нём, может быть, участвует всего несколько лиц), а также значение епископа для священнодействий его отдельной Церкви (ср. SC 41). Только в том случае, если подобного елея больше нет в наличии, священник сам совершает его освящение, а обычно он просто произносит благодарственную молитву наподобие еврейской *барахи*;

в) само помазание оформлено теперь совершенно по-новому. Если старый обряд предусматривал шестикратное помазание глаз, ушей, носа, уст, рук и ног (последнее можно было и опустить), причем в сопровождающих словах говорилось не о воздвижении и утешении, а об отпущении грехов (которые были совершены посредством этих частей тела)[21], ныне помазываются только лоб и ладони рук, которые символизируют всего человека (как мыслящую и действующую личность) в его целостности. При этом речь идёт о служении таинства, а не о его «преподании», и это выражается также и в том, что принимающие помазание и присутствующие за богослужением в ответ на помазание лба и ладоней всякий раз подтверждают эти действия, возглашая «аминь». «Сопровождающие помазание слова́ явно вдохновлены Иак 5, 14 и сл. Употребляются три глагола: два (*спасать* и *восставлять*) в главном предложении и третий (*прощать* [грехи]) в придаточном. Этими глаголами ап. Иаков показывает, что Помазание больных имеет как телесные, так и душевные плоды. ... Таинство преподаётся не только в перспективе дальнейшей судьбы души человека, но и с учётом тела (подверженного недугам), — ведь болезнь распространяется на всего человека, для которого Господь уготовал и да́рует свое искупление»[22];

г) последующая орация принадлежит к числу основных действий, ибо «молитва веры» (согласно Иак 5, 14 и сл.) — это составная часть священнодействия. Применительно к данной молитве новый обряд содержит возможности для выбора: следует учитывать личную ситуацию принимающего таинство (вероятность выздоровления; вероятность смерти; одновременное преподание предсмертного напутствия; начало агонии);

---

[21] *Rituale Romanum* Tit. VI, 2: «Посредством этого святого намащения, и по величайшему Своему милосердию, отпускает тебе Господь все, в чем ты провинился зрением (слухом, обонянием, вкусом и речью, прикосновением...»

[22] Kaczynski, *Krankensalbung* 312.

9 — 5177

IV. Заключительные обряды: молитва «Отче наш», в случае необходимости причащение, благословение.

Указанное таинство может быть преподано также и за богослужением всей общины; этим снимается страх перед помазанием больного как якобы «смертным таинством». Кроме того, обряд помазания включается в литургическую жизнь приходской общины (ср. SC 26, 27) и тем самым оказывается подлинным служением больным, одним из таинств утешения и обетования искупления внутри приходской общины для своих больных членов.

Согласно фон Арксу (*v. Arx*), истоки практики усматриваются в душепопечительстве больных, как оно практикуется в Лурде — центре паломничества. Епископ Теас (*Théas*), вместе с другими одиннадцатью епископами, в 1969 г. получил разрешение публичного служения Помазания больных «ad experimentum»*.

Добрый опыт[23] позволил провести богослужение для больных 5 октября 1975 г., за которым Папа Павел VI лично преподал помазание пятидесяти больным. В дальнейшем это общинное чинопоследование вошло в обряды на родных языках верующих, причем имеет место и возможное его включение в совершение Евхаристии по образцу прочих ритуальных месс. Также и в CIC/1983 упоминается о совместном совершении Помазания больных (кан. 1002)[24].

4.5.4 Открытые вопросы

После того, как чин Помазания больных был обновлен, возникла проблема: кто должен преподавать помазание. Чтобы Помазание больных не превратилось в заброшенное таинство (а такое случилось с ним к VIII в.), предлагалось и предлагается, чтобы его могли преподавать, наряду со священником (как *minister ordinarius*), также диакон и уполномоченный мирянин (аколит и помощник в раздаче причастия за Мессой).

Согласно Качинскому (*Kaczinski*), для этого нет догматических препятствий: под словом «пресвитеры»** в Иак 5, 14 имеются в виду

* Букв. «как эксперимент, на пробу». — *Прим. перев.*

[23] P. M. Théas: *Rapport sur la célébration communautaire de l'onction des malades dans les sanctuaires de Notre-Dame de Lourdes*. In: Notitiae 6 (1970) 24–33.

[24] Ср.: v. Arx 264f.

** Букв.: *старцы, старейшины*. — *Прим. перев.*

отнюдь не «священники» (в смысле носителей церковного сана). Кроме того, и на Тридентском Соборе священники, хотя и были названы *основными*, но всё же не были названы *единственными* служителями. Стало быть, возможны и другие, наряду с основными (ср. DH 1697).

Наиболее весомым, вероятно, является исторический аргумент, согласно которому вплоть до литургической реформы в каролингскую эпоху все христиане, а не только носители сана, проводили помазание больных как на себе самих, так и на своих близких, употребляя при этом елей, освященный епископом[25].

Приводя доводы, ссылаются на аналогию: свв. Дары могут раздаваться лицами, не являющимися священниками, а именно: диаконами и мирянами. «Раздаётся» то, что было освящено священником.

Но здесь-то и возникают труднейшие вопросы: приобретает ли епископское елеосвящение и тем самым сам елей консекрационное качество, которое можно было бы уподобить Евхаристии и которое тем самым свидетельствовало бы о каком-то виде «реального присутствия» Христа-Целителя? Как надо понимать включение именно Помазания больных в деяние всей Церкви, если как раз здесь допускается возможность неприсутствия священнослужителя, так что само чинопоследование — в крайнем случае — превращается в чисто приватное дело, не могущее более именоваться «церковным богослужением»? Ведь в пользу развития Помазания больных может быть учтено, что это таинство преподаётся священником, так что даже самое малое богослужение в общине имеет экклезиальную сопряженность.

Открытой остаётся проблема: поскольку однозначно не установишь, насколько серьезно заболевание, кому же именно адресовано таинство? Имеется мнение, что адресат Помазания больных — это заболевший, который к тому же попал и в серьезный духовный кризис, мешающий ему «крепко веровать и надеяться, а также, определившись, продолжать достойную человеческую жизнь. (...) Если слабость, угрожающая жизни пациента, имеет не просто телесное, но и психосоматическое происхождение, тогда решающим фактором становится

---

[25] Ср.: Kaczynski, *Krankensalbung* 314f. В послании Папы Иннокентия I Децентию из Губбио (*Decentius v. Gubbio*) от марта 1416 г. со ссылкой на Иак 5,14 и сл. говорится: «Это, несомненно, должно восприниматься и пониматься больными верными, помазуемыми святым елеем, который, будучи освящен епископом, может использоваться не только священниками, но и всеми христианами в случае собственной нужды или когда в беду попадают их близкие» (DH 216).

личная расположенность адресата таинства. Это означает: инициатива совершения таинства Помазания больного должна исходить от самого адресата (собственно, это относится ко всем таинствам). А уж Церковь пусть сама судит, полезно ли таинство для его и своей пользы и для всечеловеческого блага»[26].

Хотя, согласно литургической реформе, Помазание больных больше не понимается как «последнее помазание» (в смысле предсмертного таинства), всё же ряд богословов держится мнения, что помазание больных должно быть сопряжено с концом жизни человека. Руководствуясь пастырско-богословскими соображениям, Церфас (*Zerfaß*) критикует чин обновленного Помазания больных как характерный пример «прямо-таки скандального вытеснения страхов умирающих». По его словам, если принять во внимание и другие примеры (изгнание скорбного содержания из Литургии или удаление из порядка чтения Св. Писания тех перикоп, которые «способны огорчить»), то современное богослужение превратилось в сплошной триумф[27].

Грешейк (*Greshake*) выступает за признание Помазания больных «таинством возобновления Крещения перед лицом смерти»[28]. По его мнению, чин Помазания больных — это «недвусмысленная презентация эсхатологического искупительного начала в христианской вере, с соответствующим богослужением»; этот чин внушает «христианскую надежду»[29].

Конечно, многоцелевое употребление освященного елея в Древней Церкви[30], отсутствие точного учения о таинстве Помазания больных вплоть до эпохи развитой схоластики, равно как производность всех таинств от первотаинства Христова (как «непреходящего искупительного дара Божия людям») допускает достаточно большую широту для интерпретации смысла Помазания больных.

В свете традиции Восточных Церквей, однако, приходится сомневаться в «легитимности» западного понимания Помазания боль-

---

[26] D. N. Power: *Das Sakrament der Krankensalbung. Offene Fragen.* In: Concilium 27 (1991) 154–163. 159.

[27] Ср.: R. Zerfaß: *Gottesdienst als Handlungsfeld der Kirche. Liturgiewissenschaft als Praktische Theologie?* In: LJ 38 (1988) 30–59, здесь 55, особенно примечание 55.

[28] Greshake, *Letzte Ölung oder Krankensalbung* 128.

[29] Там же, 134.

[30] Там же, 122 и сл.: «Он в общем и целом представлял собой нечто вроде освященной воды в древности, т.е. нечто, использование чего аналогично нашему нынешнему употреблению освященной воды или воды из Лурда».

ных как «последнего помазания». Чтобы убедиться, что Помазание, способное поднять больного с постели, несовместимо с «последним помазанием» как «таинством предсмертного обновления Крещения», совсем не нужно требовать возврата к «апостольской традиции»; достаточно бросить взгляд на всегда одинаковую традицию вероучения и практики за пределами Запада, и будет ясно, что перерыв традиции имел место именно на Западе[31].

То же самое относится к предложению Героса (*Gerosa*) интерпретировать обсуждаемое таинство как «посвящение в сословие» заболевших, которые (будучи все рáвно в него «посвящены») желают, максимально подражая Христовой кончине, показать совокупной Церкви, что она пребывает в состоянии странствия, и заболевшие, экзистенциально отвергшись от мира, отправляются в него как верные последователи Христа[32].

4.5.5 Византийский чин чинопоследования Святого Елея

В византийском обряде история развития таинства также протекала не без проблем, но она пошла в противоположном направлении. Если на Западе «последнее помазание» превратилось в предсмертное таинство, то на Востоке помазание недужных стало таинством для любого заболевшего, в том числе и для заболевших легко, в том числе и для тех, которые отнюдь не впали в телесно-душевный кризис, в том числе и для больных душевно, — короче говоря, для каждого грешника!

На практике аспект отпущения грехов был в Византийской Церкви столь же монополизирован, сколь и в Западной, но здесь он вступил в конкуренцию с таинством исповеди. Подобие видно в том, что всем верующим дано право получать Помазание больных*, особенно

---

[31] Против этого Качинский (Kaczynski, *Krankensalbung* 313) приводит также аргумент, что сами литургические тексты для подобного понимания не дают никаких оснований; кроме того, «мы не можем понять, почему это таинство могут принимать больные, но не могут также и те христиане, которым предстоит верная смерть».

[32] Ср.: L. Gerosa: *Krankensalbung*. In: R. Ahlers / L. Gerosa / L. Müller (Hgg.): Ecclesia a Sacramentis. Theologische Erwägungen zum Sakramentenrecht. Paderborn 1992, 71–82, особенно 76–80: Die verfassungsrechtliche Bedeutung der Krankensalbung.

* Речь идет о Елеосвящении, или *соборовании*. — *Прим. перев.*

за богослужением, которое по обычаю ежегодно совершается в среду Страстной седмицы[33].

Полная форма Помазания недужных предписывает, чтобы (поскольку в Иак 5, 14 употреблена форма множественного числа: «пресвитеры») число сослужащих священников было семь. Она содержит три основные части:

1. «Параклис», богослужение, которое близко к *утрене*, утреннему богослужению из Литургии Часов. Параклис после входных молитв открывается псалмом 143-м (по счету Септуагинты: 142-м); после чего бывает малая ектения; следуют тропари, завершаемые псалмом 51-м (50-м); затем канон, хвалебные псалмы 148–150 с тропарями, Трисвятым и молитвой «Отче наш»[34];

2. Благословение Св. Елея: мирная ектения, молитва благословения и тропари[35];

3. Собственно Помазание. Каждый из семи священников совершает свое собственное помазание, причем каждому из них — стало быть, семь раз — предшествует Литургия Слова, состоящая из прокимна, чтения из Апостола, аллилуиария, чтения из Евангелия, малой ектении и священнической молитвы. Помазания производятся на лбу, ноздрях, щеках, устах, груди и обеих руках (как на ладони, так и на тыльной стороне). Молитва, которая всякий раз сопровождает помазания, говорит об исцелении и восставлении с одра болезни[36].

После седьмого помазания недужному на голову возлагается открытое Евангелие и произноситься молитва об отпущении ему грехов; после ряда тропарей следует отпуст[37].

Хотя эта полная форма и публикуется в евхологиях, в пастырской практике она — может быть, за исключением монастырей — не применяется. В нормальном случае совершения таинства Помазания больных по византийскому обряду совершителем его бывает всё же один-единственный священник, который, оценив ситуацию, сам отбирает для прочтения не все тексты из обширного запаса. «Вероятно, римским влиянием объясняется то обстоятельство, что в богослу-

---

[33] Ср. описания подобных служений: B. Groen: *Die Krankensalbung in der griechisch-orthodoxen Kirche.* In: Concilium (D) 27 (1991) 125–131, особенно 126–128.

[34] Ср.: Heitz III, 136–149; Kucharek Mysteries 255.

[35] Ср. там же сс. 150–153; *Kucharek*, цит. раб., 255 и сл.

[36] Ср.: Heitz III, 158 (молитва: «Святый Отче, Врачу наших душ и телес...»).

[37] Ср. там же сс. 154–177; *Kucharek*, цит. раб., 256 и сл.

жебных книгах греков-униатов вид сокращения формуляра прописан точно»[38].

Литература

W. v. Arx: *Das Sakrament der Krankensalbung.* Fribourg 1976.
W. v. Arx: *Die gemeinsame Feier der Krankensalbung.* In: M. Klöckener / W.Glade (Hgg.): *Die Feier der Sakramente in der Gemeinde* 263–271.
G.Greshake: *Letzte Ölung oder Krankensalbung? Pladoyer für eine differenziertere sakramentale Theorie und Praxis.* In: GuL 56 (1983) 119–136.
R. Kaczynski: *Feier der Krankensalbung:* GdK 7,2: Sakramentliche Feiern 1/2. Regensburg 1992, 241–343.
A. G. Marrimort: *PrieVres pour les malades et onction sacramentelle:* Martimort III, Paris 1984, 132–153.
B. Poschmann: *Buße und Letzte Ölung: Handbuch der Dogmengeschichte,* hg. v. M. Schmaus u. a., Bd. IV/3, Freiburg i. Br. 1951.
M. Probst / K. Richter (Hgg.): *Heilssorge für die Kranken und Hilfen zur Erneuerung eines mißverstandenen Sakraments.* Freiburg – Wien – Einsiedeln – Zürich 2. Aufl. 1975.
M. Righetti: *Manuale di storia lirurgica IV:* I sacramenti, i sacramentali. Milano 1953, 228–251: L'estrema Unzione.

[38] Kaczynski, *Krankensalbung* 318. По всей проблеме ср. сс. 317–321; относительно Елеопомазания в восточных церквах — там же, сс. 315–323.

4.6

ТАИНСТВО СВЯЩЕНСТВА*

4.6.1 Обновление богослужения Рукоположения**

В старом обряде Рукоположения (хиротонии) во священники говорилось: «Accipe potestatem offerre sacrificium»***. Нам сегодня непросто оценивать таинство Рукоположения преимущественно в аспекте вручения полномочий, хотя, конечно, как плод таинства воспринимающий получает нечто, что непременно делает его уполномоченным. Полномочия рукоположенного — это не то же самое, что царственное священство всех крещеных, но их следует соотнести с ним[1].

---

* *Таинство Священства* совершается через обряд *ординации* (от лат. *ordo* «чин, порядок»), т.е. рукоположения человека, готового на апостольское служение, в одну из трех его степеней («чинов») — епископскую, пресвитерскую (священническую) и диаконскую. — *Прим. перев.*

** Латинский термин для обозначения посвящения в духовный сан через Рукоположение — *ординация*. — *Прим. перев.*

*** «Прими власть служения Жертвы». — *Прим. перев.*

[1] Ср.: LG 10,2 (*Документы: 72*): «Общее священство верных и священство служебное, или иерархическое, отличаются друг от друга по существу, а не только по степени (*licet essentia et non gradu tantum differant*), но всё же они устремлены друг ко другу...» Ср. также: *Katechismus* 1538. [Поскольку все крещеные христиане — это «цари и священники Богу и Отцу Своему» (Откр 1, 6) и «род избранный, царственное священство» (1 Петр 2, 9), в богословии говорят о *царственном*, или *общем*, священстве всех мирян. Каждый верующий осуществляет свое участие в деле Христа согласно собственному призванию. Общее священство верных существенно отличается от священства *служебного*, или *иерархического*, т.е. священства епископов и священников; последнее преподаётся через особое таинство. Служебное священство трудится на пользу общего. В служебном священстве выделяются три степени таинства (епископство, пресвитерство и диаконство), но в священстве Христовом участвуют только епископы и пресвитеры (т.е. две первых степени священства), тогда как диаконы (находясь на степени служения) посвящаются, чтобы помогать им (т.е.

Аспект вручения полномочий таит в себе опасность для образа священника и тогда, когда служение таинства вырывается из сопряженности с Церковью и сводится исключительно к передаче воспринимающему известной личной власти (*potestas*)*.

Между тем таинство Рукоположения неотделимо от Церкви[2], и это его экклезиальное измерение особо подчеркнуто в документах II Ватиканского Собора (которые и вообще отличаются духом обновления)[3]: рукополагаемый не получает власти освящать и разрешать, которая была бы автономна от общины его служения; напротив, «Церковь — это действенное знамение благодати во всем своем бытии, во всей своей структуре, в том числе и прежде всего в священническом чине, установленном в ней»[4].

Обряд сам по себе действительно требовал обновления. Согласно Кляйнхойеру (*Kleinheyer*), некоторые элементы старого чина священнического рукоположения — определенно намного сомнительнее, чем обрядовые элементы Мессы в дореформенное время, поскольку они затемняли собственное значение обряда.

На историческом основании Собору предстояло проторить «путь в будущее, плодотворный в пастырско-литургическом плане»[5]. Собор вступил на этот путь, но даже когда вышло в свет второе издание тетрадки-выпуска «Римского Понтификала» (содержащей ординационные чинопоследования), всё еще нельзя сказать, что путь пройден до конца[6].

они не получают служебного священства). Отсюда, строго говоря, *священником* (*sacerdos*) может быть назван лишь епископ или пресвитер (но не диакон). Пресвитер — это сотрудник епископа и зависит от него в отправлении своих полномочий. — *Прим. перев.*]

* Имеется в виду *sacra potestas* («священная власть»), которую в таинстве рукоположения получает епископ, священник или диакон от Самого́ Иисуса Христа (через Его Церковь). Это означает, что ординация не есть простое избрание полномочного лица посредством общины. — *Прим. перев.*

[2] Относительно «односторонне-сацердотального толкования» рукополагаемых служителей «в прошлом» ср.: Lengeling, *Theologie des Weihesakramentes* 157f.

[3] Ср.: Lengeling, *Theologie des Weihesakramentes* 158–160: Die Rückkehr zum Neuen Testament im Vaticanum II.

[4] L. Müller: *Weihe*. In: R. Ahlers / L. Gerosa / L. Müller (Hgg.): Ecclesia a Sacramentis. Theologische Erwägungen zum Sakramentenrecht. Paderborn 1992, 103–124, здесь 120.

[5] B. Kleinheyer, *Überlegungen zu einer Reform des Priesterweiheritus*. In: LJ 14 (1964) 201–210, здесь 202.

[6] Pontificale Romanum: *De Ordinatione Episcopi, Presbyterorum et Diaconorum*. Editio typica altera. Rom 1990.

4.6.2 Чинопоследования Рукоположений в истории и современности

Уже в новозаветное время возложение рук и молитва были центральными элементами поставления на церковные служения (ср. Деян 6, 6)[7]. Таковы же и церковные порядки времени св. Ипполита Римского: тогда (исключая диаконское рукоположение) — как характерное отличие от современной практики — в возложении рук за епископским рукоположением участвовали все присутствующие епископы, а за священническим — все священники[8].

Возложение рук — это эпиклетический жест[9], и при этом Кляйнхойер по праву иначе интерпретирует возложение рук на посвящаемого всеми присутствующими епископами, чем сообществом священников[*]. При диаконском посвящении один лишь епископ возлагает руки, поскольку диакон «non in sacerdotio ordinatur, sed in ministerio episcopi, ut faciat quae jubet ei»[10**].

Ординационная молитва[11], сохранившаяся в *Traditio Apostolica*, является наиболее ранней из засвидетельствованных, и она послужила основой для молитвы епископского рукоположения «Римского Понтификала» 1968 г.

В качестве дня недели совершения рукоположения Ипполит называет воскресенье. В служении Евхаристии, следующем за хиротонией, новопосвященный епископ бывал сослужителем[12].

В 8-й главе «Апостольских постановлений», записанных в Сирии около 380 г. и испытавших на себе влияние св. Ипполита, впервые

---

[7] При этом продолжает обсуждаться, не заимствовано ли возложение рук из руковозложения при еврейском обряде посвящения ученых. Но говоримая при этом молитва, как кажется, не выводится из еврейских источников. Ср.: Kleinheyer, *Ordinationen* 25.

[8] Ср.: TradAp. 2, ed. Geerlings 214–217; 7 (Geerlings 230f.), 8 (Geerlings 232f.).

[9] Св.Ипполит особо отмечает молчание собрания во время возложения рук «propter discensionem spiritus» («из-за излияния Духа»), Geerlings 216.

[*] В римском обряде, во время рукоположения пресвитера все присутствующие священники, вслед за епископом, также возлагают руки на кандидата. Этим зримо выражается единство *пресвитерикма* диоцеза, т.е. совокупности священников во главе с епископом отдельной Церкви. — *Прим. перев.*

[10] TradAp. 8, ed. Geerlings 232, Ср.: Kleinheyer, *Ordinationen* 26f.

[**] «(...) рукополагается не в священство, а в служение епископу, чтобы делал, что ему поручат». — *Прим. перев.*

[11] TradAp. 3, ed. Geerlings 216–221.

[12] Ср.: TradAp. 2, ed. Geerlings 214f.; TradAp. 4, ed. Geerlings 220–223.

свидетельствуется, что за епископской хиротонией на посвящаемого во время посвятительной молитвы двумя диаконами возлагалось напрестольное Евангелие[13]. Об этом же через столетие говорят также *Statuta Ecclesiae antiqua*[14] для Южной Галлии и начиная с VI в. — для Рима. «Как для священника и диакона епископ, возлагавший руки, является всегдаприсущим знамением их вхождения в сан, так для епископа, посвятители которого не могут быть рядом, всегдаприсущим напоминанием о принятии за хиротонией Св. Духа служит напрестольное Евангелие»[15].

Вплоть до того, как также и в Риме приняли «Римско-Германский Понтификал» (*Pontificale Romano-Germanicum*), записанный в Майнце около 950 г., именно *Ordines Romani* и сакраментарии града Рима служили источниками сведений об ординационном обряде.

Временем епископской хиротонии осталось, как и прежде, воскресенье. В источниках детально описаны приготовления к рукоположению (приезжего) епископа в Риме. В пятницу кандидат клятвенно заверял, что препятствий для его ординации — нет. В субботу Папа утверждал правомочность избрания, ранее совершенного клириками и народом отдельной Церкви, и устраивал «экзаменовку» кандидата: он задавал вопросы о его биографии и семейном положении, а также относительно канона библейских книг, читаемых в его отдельной Церкви. Посвящаемому преподавалось наставление о его будущих обязанностях по сану.

Что касается рукоположения священников и диаконов, то со времени Папы Геласия I (492–496) оно больше не проводилось по воскресеньям, а совершалось в навечерие (*vigilia*) субботы XIV-й седмицы по Пятидесятнице[16]. Предварительно в понедельник той же седмицы и в данном случае кандидаты должны были под клятвой свидетельствовать об отсутствии препятствий к рукоположению. Затем в среду и в пятницу делались объявления об ординации с призы-

---

[13] Apostol. Konstitutionen VIII, 4,6 – SChr 336, 142f.

[14] *Statuta Ecclesiae antiqua* 2-й половины V в., вероятно, восходят к деятельности священника Геннадия из Прованса. Они изданы: Ch. Munier: *Les Statuta ecclesiae antiqua. Edition-Etudes critiques.* Paris 1960 (Bibliotheque de l'Institut de droit canonique de l'Université de Strasbourg 5). Ср.: Kleinheyer, *Priesterweihe* 89–93.

[15] Ср.: Kleinheyer, *Ordinationen* 29; автор ссылается на Ordo Romanus 40A,5.

[16] Ср.: Kleineyer, *Priesterweihe* 36–38; относительно времени рукоположения весной, наряду с предпочтением XII-й или XIV-й седмиц по Пятидесятнице, ср.: 38–47.

вом ко всем заявить, если такие препятствия всё-таки имеются; ложным обвинителям грозило отлучение от Церкви[17].

Что касается Литургии, служившейся на посвящении, то со времени св. Ипполита новорукоположенный тотчас становился ее сослужителем. Рукоположение по времени было приурочено так, чтобы новопосвященный мог как можно скорее встать в число служителей. По этой причине (в отличие от *Traditio Apostolica*, согласно которому рукоположение проводилось перед приготовлением свв. Даров) хиротония римского епископа совершалась тотчас после начальных обрядов, тогда как приезжие кандидаты посвящались между *Graduale*[*] и аллилуйным стихом Мессы. Рукоположение священников и диаконов также следовало за последним чтением из Св. Писания перед чтением Евангелия.

Чинопоследования собственно рукоположения начинались с призыва епископа помолиться за кандидата, а молитва приходской общины представляла собой литанию с повторением «Кирие элеисон» («Господи, помилуй»). В это время консекратор, кандидаты и весь клир простирались перед алтарём. В качестве основных священнодействий затем следовали возложение рук и посвятительная молитва.

Постановление Никейского Собора, по которому в возложении рук должны участвовать по крайней мере три епископа (с. 4), свидетельствует об отходе от возложения рук всеми епископами, присутствующими за хиротонией. В Риме постановление Никейского Собора применялось только в случае, если епископ рукополагался не самим Папой; если же Папа сам совершал ординацию, то он один возлагал руки на кандидата. В остальных случаях число три было одновременно как минимумом, так и максимумом.

По аналогии с Папским рукоположением епископов, также и при рукоположении священников Папа единолично возлагал руки, но перед этим три священника-кардинала участвовали в возложении рук[18].

Дальнейшие обряды за Мессой с посвящением в сан были: приветствие мира, посвятительная молитва, провозглашение Евангелия

---

[17] Ср. там же сс. 47–52: Клятва *quattuor capitula* («четырех разделов») и вопрошания к общине. Ср.: Kleinheyer, *Ordinationen* 30f.

[*] *Градуал* (или *градуале*; собственно: *степенны* [т.е. песнь ступеней, поскольку исполнялась на ступенях алтаря]) — (в дореформенном римском обряде) краткое респонсорное пение между чтением Апостола и Евангелия. *Градуалом* называется также богослужебная певческая книга. — *Прим. перев.*

[18] Ср.: Kleinheyer, *Priesterweihe* 58–67; он же, *Ordinationen* 32 и сл.

одним из вновь рукоположенных диаконов, тогда как новые священники в лучшем случае участвовали только в причащении народа. Зато новопосвященные священники града Рима торжественной процессией отправлялись каждый в свой титульный храм, где и служили первую Мессу (*Primitia*)[19].

Сообщения источников не обнаруживают согласия относительно вручения одежд и инсигний. Этой процедуре в Риме не придавали значения, и ее проводил архидиакон перед началом собственно посвящения[20].

Римский обряд, однако, испытал на себе влияние не-римских ординационных чинопоследований Запада.

Так, Церковь Империи франков обогатила римский чин Рукоположения дальнейшими элементами.

Из чина посвящения Ирландско-Кельтской Церкви или из древне-испанского источника VI–VII вв. были заимствованы помазания. С большей торжественностью стало производиться вручение одеяний, так как в Испании VII в. их вручал сам епископ с подобающим наставлением. Также в Испании засвидетельствована и передача внешних знаков-инсигний сана («Traditio instrumentorum»).

Основные священнодействия, состоящие всего лишь из возложения рук и посвятительной молитвы, вероятно, в Средние века показались недостаточно выразительными: новые элементы были призваны их усилить, но со временем они оттеснили самое существенное на задний план[21].

Посредством *Pontificale Romano-Germanicum* эти новые элементы попали также в Рим и стали со-определять дальнейшее развитие обряда. Влияние Майнцкого понтификала, — через понтификалы XII в., *Pontificale Romanae Curiae*, понтификал Вильгельма Дуранда и, наконец, «Римский Понтификал» 1596 г., — простиралось вплоть до эпохи реформ II Ватиканского Собора.

Правда, уже по суждению историка-литургиста кардинала Томмасия (*Tommasius*; † 1713), *Pontificale Romano-Germanicum* был скорее «farrago diversorum rituum»*, неупорядоченным собранием самых различных обрядов. Он вообще представлял собой скорее собрание материалов римского и вне-римского происхождения, чем книгу, пригод-

---

[19] Ср.: Kleinheyer, *Priesterweihe* 71–74.

[20] Ср.: Kleinheyer, *Priesterweihe* 74–82; он же, *Ordinationen* 35 и сл.

[21] Ср.: Kleinheyer, *Ordinationen* 36–43.

* «мешаниной разных обрядов». — *Прим. перев.*

ную для литургической практики, и это наблюдение, согласно Кляйнхойеру, относится также и к ординационным обрядам[22].

Отмеченное (отнюдь не органичное) собрание обрядовых действий, за которыми к тому же не признавалось равноценности, привело в тому, что довольно простые основные действия возложения рук и посвятительной молитвы в их собственном значении перестали распознаваться и «потонули» в обилии ординационных действий.

В ординации епископа возложение рук имело сопровождающую формулу («Accipe Spiritum Sanctum»[*]), а посвятительная молитва прерывалась Троичным гимном и последующим помазанием главы[23].

Также и в чинопоследовании священнического посвящения имелась сопровождающая формула к возложению рук «Accipe Spiritum Sanctum, quorum remiseris peccata, remittuntur eis, et quorum retinueris, retenta sunt» (Ин 20, 23)[**]. Эти слова, однако, перестали говориться при (некогда единственном) возложении рук в высший момент чинопоследования, ибо они теперь стали сопровождать второе возложение рук во втором круге обрядов после причастия. Развязывание (до того момента связанного высоко на спине) литургического одеяния вместе с этим вторым возложением рук было перетолковано как «совершение» священнической ординации посредством вручения права отпускать грехи.

Лишь под конец этого второго круга ритуала новопосвященные давали обет послушания и совершали обряд «положения руки» (*Handgang*; обряд заимствован из германской правовой символики и феодальных отношений). При этом складывалось впечатление, будто только сейчас полученные полномочия (освящать свв. Дары и отпускать грехи) сопрягаются экклезиологически.

Насколько далеко зашло вытеснение основных действий возложения рук (совершаемого в молчании) и посвятительной молитвы,

---

[22] Ср.: Kleinheyer, *Priesterweihe* 143–146.

[*] «Прими Духа Святого». — *Прим. перев.*

[23] Ср.: Pontificale Romanum 109–117. Аналогичным образом и при рукоположении во диаконы освящающая молитва прерывается; здесь, однако, ради восприятия самого руковозложения, которое выполнялось лишь одной правой рукой и также было сопровождаемо соответствующим словом: «Accipe Spiritum Sanctum, ad robur, et ad resistendum diabolo, et tentationibus eius. In nomine Domini» («Прими Духа Святого, для подкрепления и для противостояния диаволу и искушениям его»). Ср.: Pontificale Romanum 84.

[**] «Прими Духа Святого. Кому простишь грехи, тому простятся; на ком оставишь, на том останутся». — *Прим. перев.*

видно на примере ложного истолкования смысла вручения чаши и патены* с приготовленными Дарами (*Traditio instrumenti*) как сущностного элемента (*forma sacramenti*) таинства Посвящения. Эта ложная интерпретация, к которой подталкивала и сопровождающая формула[24], была закреплена на Флорентийском Соборе в 1439 г. в *Decretum pro Armenis* (DH 1326) и продержалась вплоть до вмешательства Папы Пия XII. Он вновь объявил рукоположение и посвятительную молитву основными действиями, а *Traditio instrumentorum* отнес к дополнительным обрядам[25]. «Этим установлением была создана важнейшая руководящая установка для обновления ординационного чинопоследования в эпоху после II Ватиканского Собора»[26].

В обновленном чинопоследовании Рукоположения «Римского Понтификала» 1968 г.[27], подготовленном по поручению II Ватиканского Собора (SC 76), в центр обряда таинства поставлены (в посвящении во все три степени) возложение рук и посвятительная молитва[28].

Епископское посвящение	*Священническое посвящение*	*Диаконское посвящение*
После Евангелия:	После Евангелия:	После Евангелия:
представление кандидата	представление кандидата	представление кандидата
чтение Папского послания	избрание, совершаемое епископом	избрание, совершаемое епископом

* *Патена* — (в западной практике) круглое металлическое блюдце для гостий (Евхаристического Хлеба); соответствует *дискосу* в византийском обряде. Патена используется также при причащении верующих. — *Прим. перев.*

[24] «Accipe potestatem offerre sacrificium Deo, Missasque celebrare, tam pro vivis, quam pro defunctis. In nomine Domini» («Прими власть приносить жертвы Богу, а также совершать Мессы, как ради живых, так и усопших. Во имя Господа»). Pont. Rom. 93.

[25] Аналогичным образом и во время рукоположения в диаконы при передаче Евангелия имелось сообщение некоей «potestas» («власти»): «Accipe potestatem legendi Evangelium in Ecclesia Dei, tam pro vivis, quam pro defunctis. In nomine Domini» («Прими власть чтения Евангелия в Церкви Божией, как ради живых, так и усопших. Во имя Господа»). Pontificale Romanum 85.

[26] Ср. Апостольское постановление «Sacramentum Ordinis» от 30.11.1947, DH 3857–3861; Kleinheyer, *Ordinationen* 47.

[27] Ср. Апостольское постановление «Pontificalis Romani» от 18 июня 1968 г., Kaczynski 1080–1088.

[28] По Кляйнхойеру (Kleinheyer, *Ordinationen* 48).

проповедь преподающего таинство	проповедь преподающего таинство	проповедь преподающего таинство
обеты кандидата	обеты кандидата	обеты кандидата
–	положение руки как обещание послушания	положение руки как обещание послушания
приглашение к молитве	приглашение к молитве	приглашение к молитве
литания	литания	литания
возложение рук всеми епископами	возложение рук епископом и священниками	возложение рук епископом
возложение на главу Евангелия	–	–
посвятительная молитва	посвятительная молитва	посвятительная молитва
–	облачения в одеяния сана: стола и казула	облачения в одеяния сана: кверстола и далматик
помазание главы	помазание рук	–
вручение Евангелия	вручение хлеба и вина	вручение Евангелия
вручение перстня	–	–
вручение митры	–	–
вручение жезла	–	–
возведение на кафедру	–	–
поцелуй мира	поцелуй мира	поцелуй мира

Ординационная Месса с подготавливающими обрядами нацелена на основные действия, следующие за прочтением Евангелия. После представления кандидата или кандидатов имеет место прочтение Папского поручения (*mandatum apostolicum*)[29] в случае епископской хиротонии или же избрание кандидатов в случае рукоположения священников или диаконов. Избрание представляет собой: подтверждение прошения об ординации (в котором народ также участвует, поскольку ему задаются вопросы) и краткое напоминание о каноническом выборе клира, а также восклицание приходской общины «Благодарение Богу!»

[29] Канон CIC/1917 № 953 подтверждается каноном CIC/1983 № 1013: «Ни одному епископу не разрешается рукополагать кого-либо во епископы, если он заранее не получил Папского поручения».

Для каждой из трех ординаций имеется своя модель устного обращения предстоятеля, насыщенная библейскими мотивами и суждениями II Ватиканского Собора. Отпал прежний призыв к приходской общине выразить отношение к отбору кандидатов.

За обращением следует обетование кандидата или кандидатов и (при посвящении диаконов и священников) обещание послушания с жестом положения руки.

При епископском посвящении в обетование интегрирована также «экзаменовка».

При диаконском посвящении обетование введено вновь, поскольку диаконат представляет собой самостоятельную степень посвящения в церковный сан. Обещание послушания присоединяется к обету, и это логично: исполнение священнического или диаконского служения возможно лишь в конкретной отдельной Церкви, представляемой рукополагающим епископом[30].

В новейшем издании тетрадки-выпуска Понтификала органичнее изложены три прошения за кандидата или кандидатов. До реформы они выпевались самим епископом, одновременно благословлявшим избранных; теперь они вошли в литанию, подготавливающую основные священнодействия, с тем чтобы «еще определеннее противостоять искушению держаться старой практики и не дать епископу шанса самому пропеть три прошения»[31].

Нигде более посвятительная молитва не прерывается другим действием, будь оно основным (как возложение рук в старом чине диаконского посвящения) или дополнительным* (как помазание главы при посвящении епископа). При возложении рук больше не произносятся сопроводительные слова, поскольку посвятительная молитва сама по себе уже есть «слово истолкования». Точно также при священническом рукоположении вместе со вторым кругом обряда после причастия отпало второе возложение рук. При епископском посвя-

[30] Ср. по этому вопросу суждения Л. Мюллера (L. Müller: Weihe. In: R. Ahlers / L. Gerosa / L. Muller (Hgg.): *Ecclesia a Sacramentis*, 103–123, особенно 113–120: *Das Sakrament der Weihe in der kirchlichen Communio*.

[31] Kleinheyer, *Ordinationsfeiern* 94.

* При совершении таинства различаются: *основной* обряд и *дополнительные* обряды. Так, основной обряд таинства Священства — это возложение епископом рук на голову посвящаемого и посвятительная молитва; дополнительное обряды — представление и избрание кандидата, проповедь епископа, вопрошание, литания и т.д. — *Прим. перев.*

щении все присутствующие епископы возлагают руки, а не только трое как максимальное число. Как это было во времена св. Ипполита, разделение трех степеней ординации в аспекте возложения рук находит свое выражение в различии кругов со-совершителей. Сохраняется возложение напрестольного Евангелия при хиротонии епископа, но отныне оно возлагается именно на голову избранного (чем подчеркивается эпиклетический характер основного действия).

Кляйнхойер подвергает сомнению то обстоятельство, что в посвятительных молитвах всё еще особо подчеркиваются «verba essentialia»[32].

Переработка чинопоследования священнического посвящения во втором издании тетрадки Понтификала «De Ordinatione» от 1990 г. оказалась более фундаментальной, чем диаконского[33].

Дополнительные обряды прописаны в ней таким образом, чтобы основные действия были подчеркнуты, а не затушеваны.

Так, признано менее важным, чтобы одежды сана передавались епископом, по сравнению с тем, чтобы, облачившись в них, новопосвященные, ради зримого показа воспринятой степени посвящения, появлялись в них перед епископом и перед приходской общиной.

Также и помазания (после устранения «неувязки в рубрицистике»*, согласно которой вплоть до реформы предписывалось употреблять елей катехуменов, а теперь, естественно, вновь предусматривается употребление мира-хризмы [ведь помазания распространяются на всю личность, а не на особую «готовность рук совершать *benedicere, sanctificare, consecrare***»[34]]) и передача одежды и инсигний сегодня отчетливо показаны как дополнительные знаковые действия; ни текст, ни знаковые действия обновленного чинопоследования больше не создают впечатления, будто именно здесь в ординации совершается самое главное.

То, что Кляйнхойер называет «поцелуем мира», по сути более заслуживает наименования «поцслуя принятия в сан». Например, изме-

---

[32]Ср.: Kleinheyer, *Ordinationen* 50, особенно примечание 42.

[33] Ср.: Kleinheyer, *Ordinationsfeiern* 104–106, 115f.

* *Рубрицистика* (от лат. *rubrica* «исполненный красным заголовок») — совокупность текстов в богослужебных книгах, напечатанных красной краской. Они не предназначаются для произнесения или пения, а обычно представляют собой указания по совершению невербальных действий. — *Прим. перев.*

** «благословлять, освящать, посвящать». — *Прим. перев.*

[34] Kleinheyer, *Ordinationen* 56.

нились действия, которые могут совершаться за диаконским посвящением: присутствующие диаконы теперь также вправе, вслед за епископом, давать поцелуй мира. Во втором издании обновленных чинопоследований посвящения от 1990 г. читается: «Подобным образом да делают все или по крайней мере некоторые из присутствующих диаконов»[35]. Тем самым этот поцелуй должен однозначно пониматься как поцелуй принятия в сан новых сослужителей[36].

Кляйнхойер задаётся вопросом, правильно ли применять без модификаций обряд диаконской ординации как к тем лицам, относительно которых известно, что они станут отправлять диаконское служение на протяжении всей жизни или по крайней мере длительного времени (а чинопоследование как раз исходит из предпосылки постоянного диаконского служения)[37], так и к тем кандидатам на священство, которые заведомо лишь недолго пробудут в диаконском состоянии[38].

4.6.3 Чинопоследования преподания поручений церковнослужителям[39]

Собственно говоря, эти чинопоследования не принадлежат к числу ординационных обрядов, о чем свидетельствуется уже в древнейшем литургическом источнике, содержащем чин хиротесии церковнослужителей: у св. Ипполита преподание за богослужением поручений иподиаконам и чтецам строго отличается от рукоположений во епископа, пресвитера и диакона[40]. В первом случае не бывает возложения рук, и при преподании поручения чтецу ожидаемое служение описывается вручением характерного предмета, в данном случае книги[41]. И вообще в служении преподания поручения основным действием

[35] Pontificale Romanum (...) *De Ordinatione Episcopi, Presbyterorum et Diaconorum.* Editio typica altera. Romae 1990, 125.

[36] Ср. комментарий Кляйнхойера о втором издании: *Ordinationsfeiern* 95.

[37] Ср.: N. Trippen: *Die Erneuerung des Ständigen Diakonats im Gefolge des II.* Vatikanischen Konzils. In: J. G.Plöger / H.J. Weber (Hgg.): Der Diakon. Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes. Freiburg – Basel – Wien 1980, 83–103.

[38] Ср.: Kleinhoyer, *Ordinationen* 58.

[39] Ср. главу 2.10.3: «Структура общины за богослужением: особые литургические служения».

[40] Согласно *Statuta Ecclesiae antiqua*, включать аколитов в свое служение разрешено даже архидиакону. Ср.: Kleinheyer, *Ordinationen* 63.

[41] Ср.: TradAp. 13 и 11, ed. Geerlings 242–243.

становится *Traditio instrumentorum* (богослужебной книги, текстов экзорцизмов для экзорцистов, светильников [употребляемых за процессиями] для аколитов, а также чаши и дискоса [патены] для иподиаконов).

Уже в Римско-Германском Понтификале середины X в. заметно возвышение иподиаконства на более «высокую» ступень; завершается процесс в Понтификале XII в. Некоторые обрядовые элементы из ординационного чина (например, молитва литании, обряды вручения одеяний) перекочевали также и в «посвящение во иподиакона»[42], «но одно осталось неизменным: “non imponetur manus”, нет возложения рук»[43]. Подобную тенденцию, отмечаемую также и в других «низших посвящениях»[*], легко понять, поскольку эти последние считались первыми ступенями к таинству Рукоположения, стоящему в конце подготовки, его «предтечами»[44].

В согласии с *motu proprio* Папы Павла VI «Ministeria quaedam» от 15 августа 1972 г.[45], «низшие посвящения», а также тонзура[**46] как мета вступления в чин клириков отменены в пользу института служения чтеца и аколита.

К клиру принадлежат только три степени посвящения, получаемые в таинствах. Поручаемые служения, таким образом, распространяются на мирян, исполняющих их по праву царственного священства[47].

В другом месте уже говорилось относительно внутренней противоречивости упомянутого *motu proprio* и вытекающей из него прак-

---

[42] Ср.: Jounel, *Ordinations*: Martimort III, 186–187.

[43] Kleinheyer, *Ordinationen* 62.

[*] Имеются в виду церковнослужители (*ordo minor*) в отличие от священнослужителей (*ordo maior*). — *Прим. перев.*

[44] Ср.: Maas-Ewerd, *Nicht gelöste Fragen* 152f. Исходя из представления, что низшие посвящения — это ответвления таинства Рукоположения, Т. Шнитцлер (*Th. Schnitzler*) еще *до* литургической реформы приводил логичные аргументы, что также и служение министранта, собственно, есть служение клирика, а прислуживающий за Мессой (*Meßdiener*) — это уполномоченный священника. Ср. статью «Ministranten»: LThK 2. Aufl. VII,429: «В идеальном случае клирики должны брать на себя действия министрантов».

[45] Ср.: Kaczynski 2877–2893.

[**] *Тонзура* (от лат. *tonsura* «стрижка») — в древнерусской традиции *гуменцо*, выстриженная (выбритая) часть головы, традиционный отличительный знак монахов и клириков в Западной, а в древности, и в Восточной Церкви. Тонзура более не упоминается в Ординационных обрядах 1972 г. — *Прим. перев.*

[46] О ритуальном обрезании волос головы ср.: Ph. Gobillot: Sur la tonsure chrétienne et ses prétendues origines paÏennes. In: Revue d’histoire ecclésiastique 21 (1925) 399–454.

[47] Ср.: Kaczynski, 2880, 2883.

тики (фактическое возобновляется обязательность «низших посвящений» для кандидатов в священники; женщины исключаются из числа церковнослужителей)[48].

По новому порядку, обряд поручения служений чтеца и аколита (совместно с принятием в кандидаты на священство и диаконство, равно как и обет целибата) образуют часть обновленного «Римского Понтификала»[49]. Преподание поручения совершается епископом, который указывает на служение передачей соответствующих предметов (*Traditio instrumentorum*: богослужебной книги или патены и чаши). Преподание поручения на длительное служение епископом лишний раз напоминает, что речь идёт именно о «посвящении», особенно если его чин сопоставить с поручением раздаятеля причастия[50], находящемся в компетенции местного священника.

Не является «посвящением» также и служения принятия в кандидаты на священство и диаконство. Вплоть до установления нового порядка[51] человек становился клириком через тонзуру и тем самым включался в число кандидатов на получение посвящений через таинства. С введением нового порядка (института) служения «показалось полезным в дальнейшем вместо обряда “О приобщении к клиру” ввести чинопоследование “принятия в число кандидатов в священнослужители”»[52].

Чинопоследование «Admissio», которое нельзя связывать ни с рукоположением, ни с преподанием поручения, проводит епископ, перед которым кандидаты публично свидетельствуют о своей решимости «послужить Богу и Церкви принятием рукоположений на свя-

---

[48] Ср.: Maas-Ewerd, *Nicht gelöste Fragen* 160–164. Об исключении женщин из института служения аколитов ср.: Nußbaum, *Lektorat und Akolythat* 23; интересно заявление Мартимора (G. Martimort), которое, правда, тем самым не становится более вразумительным: La question du service des femmes aV l’autel. In: Notitiae 162 (1980) 8–16, особенно с. 15.

[49] Pontificale Romanum (...) *De institutione Lectorum et Acolythorum, de admissione inter candidates ad Diaconatum et Presbyteratum, de sacro caelibato amplectendo.* Rom 1972. Относительно частных церковных обрядов ср.: Kaczynski, 2924.

[50] Помощники при раздаянии свв. Даров в смысле инструкции «Immensae caritatis» от 29. 1. 1973. Ср.: Kaczynski, 2967–2982.

[51] Этот порядок введен Motu proprio «Ad pascendum» от 15 августа 1972 г. (Kaczynski 2894–2912) и в тетрадке-выпуске «De institutione Lectorum» из состава «Римского Понтификала» от 3 декабря 1972 г. Однозначно суждение *Motu proprio*: «Вступление в духовное сословие и включение (инкарнация) в определенную епархию происходят самой Диаконской ординацией» (ср.: Kaczynski 2910).

[52] Kleinheyer, *Ordinationen* 59.

щеннослужение». Согласно второму изданию тетрадки Понтификала «De Ordinatione»* от 1990 г., обет целибата для кандидатов в священники и для неженатых кандидатов в диаконы теперь стал частью обетований при рукоположении во диакона[53].

4.6.4 Византийские чинопоследования рукоположений

Согласно византийскому обряду, имеются «посвящения» с возложением рук в «свещеносца», певца, чтеца и иподиакона, но они, в отличие от таинства Рукоположения, называются не *хиротониями*, а *хиротесиями*[54]. Кроме того, «высшие посвящения», совершаемые при алтаре, именно местом совершения отличаются от «низших», совершаемых вне его. Кроме того, далее, за одним богослужением несколько кандидатов могут быть посвящены на церковное служение, тогда как таинство Рукоположения всегда проводится над одним кандидатом[55].

Чинопоследования Рукоположения все имеют одну и ту же основную структуру и отличаются «крайней простотой»[56], а именно: 1. Сначала возгласы «Повелите!» показывают, что началось собственно Рукоположение, и за ними следует представление кандидата на посвящение. 2. Затем совершается троекратное обхождение кандидатом престола. 3. Потом кандидат преклоняет колени перед престолом и прикасается к нему челом. 4. Епископ возлагает руки и произносит возглас Ἡ θεία χάρις**. 5. Произносится епископом первая эпиклетическая тайная молитва, а клир воспевает «Господи, помилуй!». 6. Епископ говорит вторую эпиклетическую тайную молитву, а диакон в это время вместе с общиной возглашает мирную ектению. 7. Но-

* «О назначениях». — *Прим. ред.*

[53] Ср.: Kleinheyer, *Ordinationsfeiern* 111.

[54] Ср.: A. v. Maltzew: *Die Sacramente der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes. Deutsch und slawisch unter Berücksichtigung des griechischen Urtextes*. Berlin 1898, 304 и 314. Согласно Готцу (Hotz, Sakramente 252), понятие *хиротонии* всё еще хранит память об обычае голосования поднятой рукой на народном собрании, т.е., следовательно, об акте народного избрания.

[55] Ср.: Maltzew, *Sacramente* 301f.

[56] Так у Ганссенса (J. M. Hanssens: *La forme sacramentelle dans les ordinations sacerdotales de rite grec*. In: Gregorianum 5 [1924] 208–277, 6 [1925] 41–80; здесь 218 и сл.).

** «Божественная благодать» — *Прим. перев.*

вопосвященного облачают в одежды его сана, епископ возглашает «Аксиос!» («Достоин!»), а клир и приходская община подхватывают.

Все три высших таинства посвящения (χειροτονίαι) совершаются внутри служения Евхаристии. Диаконское посвящение преподается после Евхаристической анафоры, священническое — после Великого входа, а епископское — после «Трисвятого»[57]. Новопосвященный за той же самой Литургией сам сразу начинает исполнять священнодействия своего сана[58].

Пережиточную форму канонического выбора посвящаемого представляют собой возгласы «Повелите!», адресуемые диаконами клиру и собравшемуся народу; так их призывают к участию в посвящающих действиях[59]. Возложение епископских рук сопровождается возгласом Ἡ θεία χάρις, с изменениями в зависимости от степени посвящения. В диаконском рукоположении возглас таков: «Божественная благодать, всякую немощь врачующая и недостающее восполняющая, да поставит (имярек), благочестивейшаго иподиакона, во диакона; помолимся о нем, да снизойдет на него благодать Всесвятаго Духа»[60].

Некоторые полагают, что возглас Ἡ θεία χάρις — это та же самая молитва для всех степеней посвящения. В других восточных Церквах она, однако, представляет собой лишь провозглашение архидиаконом предстоящего посвящении и легитимности выбора[61].

Трембелас (*Trembelas*) считает недопустимой латинизацией даже само намерение установить в обряде Рукоположения «verba essentialia» («установительные слова»); «освящающий эпиклесис распространен по всему обряду и содержится прежде всего в молитвах»[62].

Согласно Хансенсу (*Hanssens*), форму таинства посвящения образуют две последующие за возложением рук тайные* молитвы епископа (который, произнося их, не снимает рук). Молитвы сопровождаются диаконской ектенией, и в ней есть прошение: «О рабе Бо-

[57] Ср.: Heitz III, 217, 221, 229. Maltzew, Sacramente 319, 333, 442; Kucharek, Mysteries 297f.

[58] Ср.: Hotz, *Sakramente* 253.

[59] Ср.: Kucharek, *Mysteries* 298.

[60] Maltzew, *Sacramente* 322f.

[61] Так у Гейлера (F. Heiler: *Urkirche und Ostkirche*. München1937, 276) вопреки Готцу (Hotz, *Sakramente*, 252 и сл.).

[62] Trembelas 327f.

* На практике епископ произносит тайные молитвы вполголоса, а в последнее время всё чаще даже и в полный голос. — *Прим. перев.*

жием (имярек), посвящаемом во диакона, и о спасении его Господу помолимся»[63].

Действительно, едва ли правильно усматривать единственно в возгласе Ἡ θεία χάρις *forma sacramenti*, хотя для Униатской* Церкви Украины эта *forma* определена именно так. Предпочтительнее считать возглас неотделимым от двух тайных молитв: он образует лишь вступление к этим обеим депрекативным молитвам епископа[64].

Выполняются дополнительные обряды: передача одеяний сана с возгласами епископа «Аксиос!», повторяемыми клиром и народом. Гейлер (*Heiler*) усматривает здесь активное участие всех присутствующих по праву их царственного священства[65].

В согласии с греческой традицией затем бывает представление новопосвященного и лобзание его епископом в лоб как знак принятия в сан. У славян можно «обнаружить следы ложной теории латинских схоластиков, согласно которой материя таинства посвящения состоит в передаче предметов; так думают Гавриил Север (*Gabriel Severus*) и митрополит Пётр Могила»[66]. И действительно, новопосвященному диакону вручаются рипиды, новому священнику — служебник (сакраментарий) или даже литургические сосуды[67].

---

[63] Heitz III.219

* Правильнее писать — «Украинской Греко-католической Церкви» (униатской), т.к. в западном контексте унатская (точнее унитская), т.е. находящаяся в единстве с Римом, противопоставлена «дезунитской» (т.е. отделенной) и не носит уничижительного характера как в русском языковом контексте. — *Прим. ред.*

[64] Ср.: J.M. Hanssens: *La forme sacramentelle* 75f.

[65] Maltzew, *Sacramente* 329f. Ср. у Гейлера (Heiler 277): «При рукоположении диаконов и священников со-участвуют также миряне по праву своего всеобщего священства, которые при вручении диаконских или священнических одежд в ответ на возглас епископа и последующее восклицание клириков "Axios" («Он достоин») со своей стороны также провозглашают "Axios"».

[66] F. Heiler: *Urkirche und Ostkirche*. München 1937, 275.

[67] Ср.: Maltzew 330 и 342; точно так же Гейтц (Heitz, *Mysterium* III, 220) упоминает о вручении рипиды. Ср. также: Kucharek, Mysteries 299: «The priest is given a service book to guide him in the holy ministry. In some churches, he is also handed a chalice and diskos (paten)» («Священнику вручается служебник, чтобы руководствоваться в священном служении. В некоторых церквах ему вручается также чаша и дискос»).

Литература

I.H. Dalmais: *Die Mysterien (Sakramente) im orthodoxen und altorientalischen Christentum.* In: W. Nyssen / H.J. Schulz / P. Wiertz (Hgg.): Handbuch der Ostkirchenkunde II. Düsseldorf 2. Aufl. 1989, 141–181.

I. Doens: *Der Weiheritus in der Ostkirche des byzantinischen Ritus.* In: K. Rahner / H. Vorgrimler: Diakonia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates. Freiburg – Basel – Wien: 1962 (QD 15/16), 57–61.

P. Jounel: *Les ordinations: Martimort III,* Paris 1984, 154–196.

P. Jounel: *Les institutions aux ministeVres:* Martimort III, Paris 1984, 197–200.

B. Kleinheyer: *Die Priesterweihe im römischen Ritus. Eine liturgiehistorische Studie.* Trier 1962 (TThSt 12).

B. Kleinheyer: *Weiheliturgie in neuer Gestalt.* In: LJ 18 (1968) 210–229. B. Kleinheyer: Ordinationen und Beauftragungen: Sakramentliche Feiern II: GdK 8, Regensburg 1984, 6–65.

B. Kleinheyer: *Ordinationsfeiern. Zur zweiten Auflage des Pontificale-Faszikels «De Ordinatione Episcopi, presbyterorum et diaconorum».* In: LJ 41 (1991) 88–118.

E.J. Lengeling: *Die Theologie des Weihesakramentes nach dem Zeugnis des neuen Ritus.* In: LJ 19 (1969) 142–166.

Th. Maas-Ewerd: *Nicht gelöste Fragen in der Reform der «Weiheliturgie».* In: Ders. (Hg.): Lebt unser Gottesdienst? 151–173.

O. Nußbaum: *Lektorat und Akolythat. Zur Neuordnung der liturgischen Laienämter.* Köln 1974 (Kölner Beiträge 17).

O. Nußbaum: *Theologie und Ritus der Diakonenweihe.* In: J.G. Ploger / H.J.

Weber (Hgg.): *Der Diakon. Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes.* Freiburg – Basel – Wien 1980, 122–146.

M. Righetti: *Manuale di storia liturgica IV: I sacramenti, i sacramentali.* Milano 1953, 252–333: L'Ordine.

K. Ware: *Man, Woman and the Priesthood of Christ.* In: Th. Hopko (Hg.): Women and the priesthood. Crestwood – New York: 1983, 9–37.

4.7

ТАИНСТВО БРАКА

4.7.1 Из истории чинопоследования таинства Брака

Вероятно, нет такого другого чинопоследования таинства, на которое в такой степени повлияли бы дохристианские и внехристианские обычаи и представления.

Иудейские и языческие античные обычаи заключения брака сказались уже в начальный период бытия христианского Брака. В послании к Диогнету (*Diognet*)* говорится, что «христиане вступают в браки как все прочие», но «эта истина не должна скрывать и другую: ученики Иисуса стараются жить по новым заповедям своего Учителя; они стремятся выразить в знаках и словах молитвы экклезиальное и христологическое измерения Брака; для них Брак — это выражение веры, её исповедание и жизнь по ней»[1].

Согласно св. Игнатию Антиохийскому, христиане, как и прочие люди, женятся и выходят замуж, но — «с согласия епископа», чтобы «Брак заключался в Господе, а не ради вожделения»[2]. Дальнейших сведений о (литургически оформленном?) способе выражения этого согласия Игнатий, к сожалению, не приводит.

---

* *Послание к Диогнету* — письмо, написанное неизвестным христианином неизвестному адресату (конца II – начала III вв.). В нем обсуждаются три темы: недопустимость снисходительного отношения к языческим и иудейским обычаям; христианство как душа всего мира; уникальность откровения Божия во Иисусе Христе, любовь Которого приводит человечество ко спасению. Кроме того, в источнике излагается учение о Логосе. Документ известен по одной-единственной (ныне утраченной) рукописи XIII–XIV вв. — *Прим. перев.*

[1] Послание к Диогнету 5,6 — ed. K.Wengst, Schriften des Urchristentums II, Darmstadt 1984, 318; ср.: Kleinheyer, Riten 82. Относительно поздне-иудейского, греческого и римского траурных обрядов ср. там же, сс. 77–80.

[2] Ad Polycarpum 5, 2 — PG 5, 868 A.

Вызывает споры одно место у Тертуллиана, в котором говорится о *matrimonium**: «...советуемый Церковью, освящаемый ее молитвами, возвещаемый ангелами на небесах, благословляемый Богом-Отцом»[3]. Если некоторые авторы (например, Ритцер [*Ritzer*][4]) отвергают догадку о совершении христианского брачного обряда, то другие (например, Крузель [*Crouzel*][5]) как раз видят здесь сообщение о таком обряде, тогда как для большинства ученых (например, для Мартимора [*Martimort*][6]) проблема не имеет ответа.

Вероятно, опираясь на взгляды Фогеля (*Vogel*)[7], Кляйнхойер (*Kleinhoyer*) полагает, что описанное в гностических «Деяниях ап. Фомы» благословение апостолом Фомой Брака в брачном помещении представляет собой свидетельство о самой ранней христианской форме заключения Брака (ибо в гностических кругах она сложилась раньше, чем во Вселенской Церкви)[8].

Во Вселенской Церкви в конце концов закрепились два различных взгляда на Брак. Запад со времени спора Ипполита с Папой Каллистом I (*Kallixt*)** (относительно церковного признания Брака, незаконного с государственно-правовой точки зрения [что привело к созданию собственного церковного брачного права]) следует принципу «consensus facit nuptias»*** (а богослужебное последование считает делом почти второстепенным [что и до сих пор принято в нелитургической «sanatio in radice»**** или же в диспенсации от любой формы

---

* О Браке (*лат.*). — *Прим.перев.*

[3] Ad uxorem 11, 8, 6 — CChr SL 1, 393. Русский перевод: Тертуллиан «К жене». Пер. Э. Юнца // Избранные сочинения, М. «Прогресс» 1994, с. 343.

[4] Ср.: Ritzer 58–67.

[5] Ср.: H. Crouzel: *Deux textes de Tertullien concernant la procedure et les rites du manage chrétien*. In: BLE 74 (1973) 3–13.

[6] Ср.: A. G. Martimort: *Contribution de l'histoire liturgique aV la théologie du mariage*. In: Notitiae 14 (1978) 513–533.

[7] C. Vogel: Le rôole du liturge dans la formation du lien conjugal. In: RDC 30 (1980) 7–27.

[8] Ср.: Kleinheyer, *Riten* 82.

** Понтификат Папы Каллиста (*Callistus*): 217–222 гг. Ипполит был в то время Анти-Папой («понтификат»: 217–около 235 гг.). — *Прим.перев.*

*** «Согласие создаёт брак». — *Прим. перев.*

**** В силу принципа «покровительства браку» (*favor matrimonii*) допускается конвалидация (*convalidatio*), то есть узаконение, исходно недействительного (несостоятельного) брака.

Различают две формы конвалидации: простая (*convalidatio simplex*) и исцеление в корне (*sanatio in radice*).

Sanatio in radice (исцеление в корне) — в тех случаях, когда брачное согласие было дано действительным образом и сохраняет свою силу (т.е. от него не

церковного заключения Брака*]), причем жених и невеста отнесены к совершителям таинства Брака.

На Востоке, напротив, служителем таинства считается священник, который в литургическом акте (который, следовательно, обязателен) посредством эпиклетического благословения (или «освящения») возвышает естественный брак — сложившийся по добровольному согласию брачующихся — до достоинства таинства.

Хотя на Западе и на Востоке развитие брачных церковных обрядов прошло различные этапы, всё же это различие не следует упускать из вида.

В древнейших римских сакраментариях свидетельствуется о благословении брачующихся и совершении Евхаристии по случаю обручения. Соотношение между благословением брачующихся, восходящим к римскому обычаю *velatio nuptialis*** (с употреблением фаты), и Мессой для них — вызывает споры. Согласно Кляйнхойеру, для этой дальнейшей стадии развития (а она по местам протекала с различной скоростью) типичны: а) переход права благословения (*benedictio*) от главы семейства к епископу или к священнику, б) сопряжение обрядов *velatio* и *benedictio* не только с одной невестой, а с обоими брачующимися, в) выведение этого акта из домашнего богослужения и включение его в публичное чинопоследование, в том числе с совершением Евхаристии.

При этом между греками и латинянами возникло примечательное различие: греки считали церковное заключение Брака обязательным для всех, а латиняне (как это вытекает из учительного послания болгарам Папы Николая I***, написанного в 866 г.) рассматривали церковный Брак как почетное право. Согласно западной традиции, брак образует единственно публично объявленная воля брачующихся[9].

отказываются) и речь идёт о недействительности, возникшей только из отменяющего препятствия или изъяна формы, брак может быть исцелён в корне (*sanari in radice*) и считаться недействительным «с того момента» (т.е. с момента бракосочетания) по постановлению церковных властей и без обновления самого согласия. [Н. Юркович, *Каноническое право о народе Божием и о браке,* М. 2000 г., с. 561.] — *Прим. ред.*

* Диспенсацией (*dispensatio*) в каноническом законодательстве называется освобождение от соблюдения сугубо церковного закона в отдельных случаях, когда это будет сочтено полезным для духовного блага верных. Даётся соответствующей церковной властью. [Н. Юркович, *там же,* 2000 г., с. 561.] — *Прим. ред.*

** Букв. «брачный покров». — *Прим. перев.*

*** Понитификат: 858–867. — *Прим. перев.*

[9] Ср.: Kleinheyer, *Riten* 89–91.

Для источников древнегалльской литургической традиции характерно благословение в брачном помещении («benedictio in thalamo*»), после того как невеста приведена в дом жениха, и оно проводилось вместо *benedictio nuptialis* в домашнем или церковном помещении[10].

Начиная уже с IV в., в восточных патриархатах церковное благословение Брака рассматривается не только как почетное право, но и как «почетная обязанность»[11]. При этом священнослужитель принимал от отца невесты ἔκδοσις**, передачу невесты жениху посредством подачи руки. Епископ (или священник) произносил молитву благословения, и можно по крайней мере полагать, что он же производил браковенчание[12] пары (против чего протестует св. Григорий Назианзин, который желал бы закрепить бракосочетание за отцом невесты).

Лишь в Средние века христианское заключение Брака на Западе полностью отделилось от домашней или родственной сферы и стало делом церковной общины.

Заключение Брака «in facie ecclesiae» должно пониматься буквально: обручение совершалось перед лицом Церкви, у «брачных врат». В подтексте обычая кроется стремление обеспечить наибольшую правомочность законно заключенному Браку, что объясняется общественными отношениями эпохи переселения народов. В согласии с принципом «consensus facit nuptias» свободно заключенный Брак совершался на глазах как можно большего числа свидетелей. Истоки совершения Брака у брачных врат следует искать у норманнов и англосаксов.

Южнее линии, мысленно проведённой между Бордо и Греноблем, церковные действия при заключении Брака долгое время определяли *benedictio in thalamo*, благословение перстня и приданого. Севернее этой линии, по закрепившемуся обычаю, акт Бракосочетания устанавливался брачным соглашением, а его посредством вопрошаний устанавливал священник. Он же в итоге принимал от отца невесты поданную руку или по своей инициативе подтверждал равно-

---

* *Thalamus* — букв. «(супружеская) спальня». — *Прим.перев.*

[10] Ср.: Kleinheyer, *Riten* 92f.

[11] Ср.: Ritzer 82.

** Ἔκδοσις — букв. «выдача». — *Прим. перев.*

[12] Венчание — это по своему происхождению языческий брачный обряд, и Тертуллиан отвергал его. Лишь после того, как Иоанн Златоуст перетолковал обряд в христианском смысле, он стал «полностью приемлемым» для христианского чинопоследования Брака; ср.: Kleinheyer, *Riten* 95.

правно совершенную подачу рук женихом и невестой. Далее следовала передача брачного договора, благословение приданого и перстня (носить его на левой руке должна была только жена). Молитвы благословения завершали брачный обряд у церковных врат, после чего имел место вход во храм.

В Германии обычай совершения Брака у брачных врат прижился далеко не сразу, но всё же к концу XV в. он утвердился также и в баварских епископствах. Более древнее благословение (*benedictio nuptialis*) стало составной частью Мессы в церкви, которая следовала за совершением Брака у брачных врат. Место обряда в составе последования Мессы различалось по регионам, и связанная с ним *velatio** также имела различную форму. Если священник пропускал *benedictio nuptialis*, то ему грозило извержение из сана, и это обстоятельство, по Кляйнхойеру, подтверждает догадку, что обряд всё же расценивался как таинство[13].

Приверженцы Реформации не признали брак таинством, и соответственно на Тридентском Соборе был подтвержден сакраментальный характер Брака[14]. На Соборе в то же время был удержан принцип, по которому брак создаёт согласие брачующихся, что нашло себе выражение в форме обязательства[15], содержащейся в соборном декрете «Tametsi»[16].

Согласно декрету, вопросы относительно желания вступить в Брак и заявление о согласии теперь переместились в храм. По регионам были допущены различия в благословении и передаче перстня, или обмене кольцами, равно как благословения приданого; последний обряд в виде «дарения монеты» удержался в некоторых регионах Франции вплоть до XX в.

Обряд возложения покрова (*velatio*) еще в XVIII в. встречался во Франции довольно часто, но в 1850 г. римская Конгрегация богослужения его запретила, хотя в лотарингском диоцезе Нанси немного позже он был вновь допущен (как особая привилегия).

---

* Здесь: *покровение фатой. — Прим. перев.*

[13] Ср.: Kleinheyer, *Riten* 100–110.

[14] DH 1801.

[15] DH 1813.

[16] Кляйнхойер (Kleinheyer, *Riten* 113) замечает по данному поводу: «Путь, начавшийся с заключения Брака у церковных врат, соборным декретом “Tametsi” последовательно пройден до конца».

Вообще сказать, история совершения таинства Брака вплоть до II Ватиканского Собора характеризуется тем, что в *Rituale Romanum* от 1614 г. были сохранены множественные обряды бракозаключения, отражающие региональное многообразие. Единообразие стало вноситься только надъепархиальными изданиями чинопоследований, как например такое произошло для региона распространения немецкого языка после публикации «Collectio rituum»* в 1950 г.

Правда, в «Collectio», к сожалению, дело не дошло до ныне утвержденного — и по старой традиции уже тогда принятого в диоцезе Меца — совершения Брака за Мессой (после чтения Евангелия), а был сохранен отдельный брачный обряд. За ним следовало служение Мессы о брачующихся, которое начиналось с молитвы степеней.

4.7.2 Обновленное чинопоследование Бракосочетания

Ватиканский Собор поставил себе задачей обновить чинопоследование венчания. Согласно SC 77 (*Документы:* 36), обряд Бракосочетания следовало переработать и обогатить, с тем «чтобы в нем яснее обозначалась благодать Таинства и подчеркивались обязанности супругов». Здесь настойчиво говорится, что местные обычаи и особые обряды должны быть сохранены.

Согласно SC 78, правилом должно быть Бракосочетание на Мессе о брачующихся (после чтения Евангелия и проповеди). Бракосочетание вне Мессы должно проводится за Литургией Слова: на ней читается тот же фрагмент из Евангелия, что и на Мессе о брачующихся; непременно должно быть преподано благословение новобрачным[17].

Обновленное чинопоследование Бракосочетания содержится в «Ordo celebrandi matrimonium», опубликованном 3 марта 1969 г.[18]. Второе официальное издание вышло в свет 19 марта 1990 г.

---

* «Сборник обрядов». — *Прим. перев.*

[17] Это благословение брачующихся (*Benedictio nuptiarum*) до литургической реформы допускалось только: 1. если после него сразу же служилась Месса о брачующихся, 2. если оно преподавалось вне «закрытых периодов» (в противном случае — диспенсация), 3. если для невесты это был первый брак.

[18] Ср.: Kaczynski 1249–1267.

Структура Бракосочетания

За Мессой о брачующихся или же за Литургией Слова по прочтении Евангелия и проповеди совершаются:

1. вопросы о согласии сторон вступить в христианский Брак;
2. благословение колец;
3. слово брачующихся (в различных вариациях);
4. подтверждение со стороны совершающего богослужение;
5. благословение новобрачных;
6. молитвенные прошения.

Дальше Месса или Литургия Слова продолжаются обычным порядком, но в заключение преподается особое благословение.

Вопросы о желании вступить в Брак (*scrutinium**) по содержанию соответствуют *Collectio rituum*. В обычном случае брачующиеся сами излагают своё согласие вступить в Брак, и формула консенсуса заимствована из традиции англосаксов и норманнов. Подтверждение этого обоюдного согласия оформлено в виде прошения о благословении, и в тексте использована цитата из Мф 19, 6b; она заменяет формулировку *Rituale Romanum* от 1614 г., которая — вопреки принятому на Западе пониманию брачающихся как совершителей таинства — всё же отводила роль такого служителя священнику: «Ego vos conjugo in matrimonium»**.

Частью современного выражения согласия является взаимное надевание колец брачующимися, что сейчас усилено более богатым сопровождающим словом. Благословение невесты, согласно SC 78, стало теперь благословением обоих новобрачных.

В Литургии Слова вне Мессы прослеживается структура Мессы о брачующихся. Здесь вершиной богослужения является благословение брачующихся непосредственно за центральным обрядом, и по этой причине «служение Бракосочетания» в регионе распространения немецкого языка считается Мессой о брачующихся, тогда как, согласно Римскому Миссалу (в котором сохранено традиционное место благословения), оно примыкает к молитве «Отче наш» за Мессой[19].

---

* Букв. «испытание». — *Прим. перев.*

** «Я сочетаю вас во Браке». — *Прим. перев.*

[19] Относительно обновленного венчания, в том числе и в различных других европейских венчальных последованиях, ср.: Kleinheyer, *Riten* 125–137.

4.7.3 «Чинопоследование венчания» по византийскому обряду

Согласно современному обряду, чин обручения и собственно чин венчания сплелись в единый литургический акт.

Во время обручения священник надевает брачующимся кольца; местом служения является неф храма, но к аналою (поставляемому перед царскими вратами столику, на котором лежит напрестольное Евангелие) пока еще не подходят[20].

В чинопоследовании венчания за мирной ектенией, возглашенной диаконом, следуют три длинных эпиклетических молитвы священника: он призывает на брачующихся освящающую благодать Божию.

Далее начинается собственно венчание: священник берет венки (или специального для этого приготовленные *венцы*-короны), творит ими крестное знамение над напрестольным Евангелием, крестит ими невесту и жениха, возносит их над брачующимися и говорит: «Венчается раб Божий (имя) рабе Божией (имя), во имя Отца...» и «Венчается раба Божия (имя) рабу Божию (имя), во имя Отца...» Стоящий позади брачующихся ша́фер обменивает оба венца и надевает их на голову жениха и невесты. После этого начинается «синаксис[*] для венчаемых и их присных»: читаются Апостол и Евангелие, возглашаются ектении.

В завершение таинства подносят благословенную чашу с вином, после чего вокруг аналоя движется хоровод во главе со священником, а хор воспевает тропари[21].

Нельзя не заметить, что во время венчания активные действия выпадают лишь на долю священника. Он произносит эпиклетические молитвы, совершает венчание и собственноручно надевает обручальные кольца; согласно греческому обряду, жених и невеста не произносят ни слова.

Однако, в чине венчания Русской Православной Церкви предусмотрены вопрошания о взаимном согласии. С точки зрения богословия и церковно-правового взгляда на брак, они вполне отвечают

---

[20] Ср.: Heitz III, 184–187.

[*] *Синаксис* (от слова σύναξιω — собираю) — так назывались внебогослужебные собрания для благочестивого чтения и псалмопения. Здесь то же, что *литургия слова. — Прим. ред.*

[21] Ср. там же, сс. 188–201.

10 - 5177

вопросам, задаваемым в латинском обряде[22]. Обряд восходит к Евхологию, который подготовил митрополит Петр Могила в 1646 г., а в книге отразилось латинское влияние. Через влиятельный Евхологий Петра Могилы латинизмы в конце концов проникли в литургические реформы Московского Патриарха Никона (1652–1658)[23].

В сербском Требнике также имеются вопросы об обоюдном согласии. Рес (*Raes*) объясняет это тем, что сербы, когда они были под турками, не имели собственных типографий, и им приходилось употреблять русские церковные книги[24].

4.7.4 Кто является совершителем таинства Брака?

Между пониманиями таинства Брака с западно-католической и восточно-православной точек зрения имеются различия относительно совершителя таинства, и они сказались на форме брачных чинопоследований.

Согласно католическому учению, не бывает такого супружеского сожительства двух крещеных, которое уже не было бы таинством, поскольку Христос возвысил до таинства любой брачный союз[25]. Следовательно, брачующиеся являются друг для друга совершителями таинства. Согласно *Decretum pro Armenis*, заявление жениха и невесты о согласии относительно трех даров Брака — это и есть «совершающая причина»* таинства[26]. Роль духовного сана при заключении Бра-

[22] Ср. в этой связи motu proprio Папы Пия XII от 1949 г. «De disciplina sacramenti matrimonii pro Ecclesia orientali», AAS 41 (1949) 89–117, в котором многие каноны совпадают с CIC 1917. Ср.: Требник (= Евхологий) в двух частях, часть 1-я, издание Московского Патриархата. М., 1979, 100–101. Образцом украинского евхология может послужить: Малый Требник, Roma 1973, 60–61.

[23] Ср.: A.Raes: *Le consentement matrimonial dans les rites orientaux.* In: EL 47 (1933) 34–47, 126–146, 244–259, 431–445; 48 (1934) 80–94, 310–318. A.A.Wenger: *Les influences du Rituel de Paul V sur le Trebnik de Pierre Moghila.* In: Mélanges en l'honneur de Msgr. Andrieu, Strasbourg 1956, 477–499.

[24] Ср.: Raes, *Consentement* 440.

[25] Ср.: кан. 1012 CIC 1917: «§ 1. Христос Господь возносит до достоинства таинства само брачное соглашение между крещёными. § 2. Таким образом, действительное соглашение между крещёными не может быть заключено иначе, чем посредством этого таинства». С некоторым расширением почти полностью сохранённого первоначального текста это определение таинства Брака находится также в: кан. 1055; § 2/CIC 1983; определение буквально взято из CIC 1917.

* Здесь: «совершение». — *Прим. перев.*

[26] DH 1327: «Совершаюшей причиной брака, согласно правилам, является

ка тем самым ограничивается ([после того, как на Тридентском Соборе была введена обязательная форма] как правило обязательным) принятием обоюдного согласия полномочным священником и благословением брачующихся, которые, поскольку заявлено обоюдное согласие, и без того уже считаются состоящими в браке. В Католической Церкви не увенчались успехом попытки придать действиям священника за Мессой о брачующихся характер совершения таинства[27]. А насколько католическое брачное богословие увязывает действенность таинства Брака с обоюдным согласием, отчетливо видно в подходе к исключительным случаям или к диспенсации (освобождению от обязанности церковного заключения брака в чрезвычайных обстоятельствах).

По православному пониманию, таинство Брака совершается шаг за шагом на основе существующего обоюдного согласия брачующихся[28]. До начала обряда обручения священник выясняет, налицо ли обоюдное согласие на брак, и на нём покоится дальнейшее чинопоследование обручения. Обручение же, по традиции, издавна срослось с «чинопоследованием венчания»[29]. Если брачующиеся заявляют о своем согласии на Брак, но далее воздерживаются от церковного чинопоследования, то этим, согласно Трембеласу (*Trembelas*), свидетельствуется, что состоялся лишь природный брак, однако в венчании он еще должен быть возвышен до таинства[30].

При сотворении Богом мира был учреждён и природный брак, но он исказился грехом прародителей, так что во время венчания со-

обоюдное согласие, выраженное словами о присутствующем. Припечатывается же [оно] тройным [соглашением] о благах брака».

[27] Ср.: L. Ott: *Grundriß der Dogmatik*. Freiburg – Basel – Wien 10. Aufl. 1981, 557, а также: J. Ratzinger / J.Auer: *Kleine kath. Dogmatik VII*. Regensburg 1972, 276f.

[28] Ср.: A. Kallis: *«Krone sie mit Herrlichkeit und Ehre». Zur Ekklesiologie der orthodoxen Trauung*. In: K. Richter (Hg.): Eheschließung 133–140; M. Kunzler: *Das Zustandekommen des Ehesakraments in der russisch-orthodoxen und der ukrainisch-katholischen Trauliturgie*. In: Kl. Richter (Hg.): Eheschließung — mehr als ein rechtlich Ding? Freiburg – Basel – Wien: 1989 (QD 120), 141–151.

[29] Ср.: A. Raes: *Le Rituel RutheVne depuis l'union de Brest*. In: OrChrP 1 (1935) 361–392; 386: «В Византии в течение нескольких веков существовал обычай совершать одновременно в один день обряд помолвки и обряд венчания...» Так же судит А.Рес (A. Raes: *Le mariage dans les Eglises d'Orient*, Chevetogne 1958, 56f.).

[30] Ср.: Trembelas 364: «Естественное согласие супругов является предварительным необходимым условием для совершения таинства брака и является [его] совершением, как естественная связь, благословляемая Создателем».

вершается его преображение в таинство, а единственным возможным служителем таинства, по Трембеласу, является священник[31].

Также и Готц (*Hotz*) подчеркнул значение эпиклесиса для восточного понимания таинства[32], а право на эпиклесис принадлежит исключительно священникам и епископам.

Несмотря на исторические возражения, — согласно Фогту, св. Ипполит едва ли бы промолчал, если бы ему было известно о церковном заключении Брака[33], — Трембелас не считает поздно появившиеся юридические установки доказательством, что до них в Византийской Церкви тайнообразующего (эпиклетического) благословения брачующихся якобы не было[34]; как он считает, изложенное им учение о Браке не есть теологумен отдельных богословов, а представляет собой общеправославное мнение. За ним стои́т — исторически всё возраставшее — понимание сакраментальной природы Церкви и её богослужебных действий, а их важнейшими структурными элементами как раз и являются *анамнесис* и *эпиклесис*. Западные богословы под этим влиянием всё охотнее дискутируют тезис, по которому таинство Брака совершается через священническое благословение[35].

Собственный подход к проблеме демонстрирует Йилек (*Jilek*). Он сопоставляет чинопоследование брака с епископской хиротонией, как она описана в «Апостольских преданиях» св. Ипполита (на основе которых мы вообще судим о чинопоследованиях всех таинств). Согласно Йилеку, посвящение в церковный сан исходит из предпосылки «существенной синэргии священнослужителей и собравшейся

---

[31] Trembelas 364: «...основным внешним аспектом брака является [его] благословление, а священник представляет собой единственного компетентного его совершителя».

[32] Ср.: Hotz 222–265.

[33] H.J.Vogt: *Die Eheschließung in der frühen Kirche*. In: K. Richter (Hg.): Eheschließung,119–132. 132.

[34] Trembelas 365: «...можно заключить, что в раннем христианстве такое благословение не использовалось христианами».

[35] Ср., например: H. Vorgrimler: *Zur dogmatischen Einschätzung und Neueinschätzung der kirchlichen Trauung*. In: K. Richter (Hg.): Eheschließung 62–83. R. Puza: *Kirchenrecht — Theologie — Liturgie. Kanonistische Überlegungen zur Identität von Ehevertrag und Ehesakrament sowie zum «Spender» des Ehesakramentes*. In: K. Richter (Hg.): Eheschließung 62–83. A.M. Триакка (A.M. Triacca) исследует эпиклетический аспект благословения брачующихся и говорит о таинстве Брака как о «действии преображения Духом Святым»; ср. статью: *Spiritus Sancti virtutis infusio*. In: Notitiae 26 (1990) 365–390. Ср. также: A. Schilson: *Die liturgische Feier der Eheschließung als Sakrament. Anstöße zu einer sakramententheologischen Neubesinnung aus zwei neueren Publikationen*. In: ALw 32 (1990) 365–381.

Церкви». «Преподать» таинство означает: «Определённая жизненная ситуация оценивается по вере и затем в хвалениях и молитвах (стало быть, анамнетико-эпиклетически) претворяется в спасительное деяние Божие»[36].

В чинопоследовании Брака благословениям (*benedictio nuptialis* и *benedictio in thalamo*) соответствует посвятительная молитва таинства Рукоположения. Йилек предпринял следующие сопоставления: «1. Как епископскому посвящению предшествует выбор кандидата (включая согласие на выбор со стороны властей предержащих), так и условием совершения Бракосочетания является (...) единодушие и решимость брачующихся. Светский, юридический аспект (...) может не учитываться. 2. Когда Церковь отыскала подходящего кандидата на епископское рукоположение, является нужда совершить Великую анамнетико-эпиклетическую, стало быть доксологическую, молитву. Нечто подобное совершается и при заключении Брака. 3. Назначение и содержание Великой молитвы: актуальное событие в жизни, — в одном случае Церковь обрела подходящего кандидата для епископского служения; в другом случае мужчина и женщина нашли друг друга и вступают в Брак. То и другое толкуется как деяние Самого́ Бога, а *hic et nunc*[*] испрашивается продолжение Его искупительных деяний на будущее. 4. Когда избрание состоялось, кандидат еще не стал епископом; когда жених и невеста приняли свое решение... они, в христианском понимании, еще не стали мужем и женой. Эти действия, конечно, являются непременной предпосылкой любого богослужебного чина, но при этом остаётся в силе: избранный кандидат лишь тогда станет епископом, жених и невеста — супругами, (...) когда и поскольку над ними посредством (...) Великой анамнетико-эпиклетической молитвы совершится соответствующее деяние Божие. 5. Эта Великая молитва есть средоточие и основное действие богослужебного чинопоследования (...) 6. Носителем этой молитвы является всё богослужебное собрание. От его имени говорит предстоящий священнослужитель. 7. Осуществление этой Великой молитвы священнослужителем имеет место посредством прошений и невербальных знамений»[37].

---

[36] A. Jilek: *Das Große Segensgebet über Braut und Brautigam als Konstitutivum der Trauungsliturgie. Ein Plädoyer für die Rezeption der Liturgiereform in Theologie und Verkündigung.* In: K. Richter (Hg.): Eheschließung, 18–41. 23.

[*] «Здесь и сейчас». — *Прим. перев.*

[37] Там же, с. 33 и сл.

Подчеркнутая Йилеком взаимодополнительность брачного согласия и священнического благословения (без которой не может совершиться таинство Брака) уже в 1969 г. была вынесена на дискуссию Корекко (*Corecco*), указавшим, что на Тридентском Соборе подобную позицию отстаивал, но не смог утвердить Мельхиор Кано* (*Melchior Cano*; † 1560)[38]. Согласно Корекко, необходимо вернуться к экклезиологической и сакраментально-богословской позиции Кано и признать ее истинность. «Что роль священника (наряду с обоюдным согласием) может иметь бракотворную, конститутивную силу, не находится в противоречии с учением об "одном лишь согласии" (*solus consensus*) и о неделимости брачного договора и таинства», тем более что «проблема, кто является совершителем таинства Брака, не может быть разрешена единственно тем, что канонический порядок будет истолкован или позитивистски, или только в смысле принципа *solus consensus* (заимствованного из римского права)»[39].

Точка зрения II Ватиканского Собора, согласно которой семья — это «ecclesia domestica»** и место, где Церковь осуществляет себя, «побуждает к тому, чтобы при заключении Брака была лучше выражена сакраментальная и экклезиологическая символика. По существу для этого требуется, чтобы также и для латинской Церкви было признано, что литургическое благословение Брака священником — это сущностная составная часть правовой формы заключения Брака»[40]. Пожелание это, как констатировал Йилек в 1988 г., всё еще не осуществлено[41].

---

* *Мельхиор Кано* (1509–1560) — доминиканец, испанский богослов. На Триденском Соборе принимал активное участие в дискуссиях относительно Евхаристиии и таинства Покаяния. В посмертно вышедшей в свет книге «De locis theologicis» (Саламанка, 1563) отстаивал необычный тезис о том, что согласие брачующихся создает лишь предпосылку для таинства Брака, тогда как его *формой* (т.е. совершением) является благословение священника. Эта точка зрения вызвала значительные противоречия на Тридентском Соборе и впоследствии. — *Прим.перев.*

[38] Ср.: Corecco, *Der Priester als Spender des Ehesakramentes* 528f.

[39] Там же, с. 554.

** «домашняя Церковь». — *Прим.перев.*

[40] Там же, с. 556. Ср. в этой связи также: E. Corecco: *Die Lehre der Untrennbarkeit des Ehevertrages vom Sakrament im Lichte des sñholastischen Prinzips «Gratia perficit, non destruit naturam»*. In: Archiv f. kath. Kirchenrecht 143 (1974) 379–442. Его же: *Das Sakrament der Ehe: Eckstein der Kirchenverfassung*. In: Archiv f. kath. Kirchenrecht 148 (1979) 353–379.

[41] Ср.: A. Jilek: *Fragen zur heutigen Feier der Trauung*. In: Th. Maas-Ewerd (Hg.):

4.7.5 Так называемое «экуменическое Бракосочетание»

С самого начала надо ясно сказать: в строгом церковно-правовом смысле «экуменического Бракосочетания» быть не может. Есть или католическое Бракосочетание с участием некатолического духовного лица, или же некатолическое Бракосочетание при участии католического духовного лица, совершенное над католиком, получившим диспенсацию.

Подвижки в данной области стали возможны, лишь когда католичество открылось навстречу экуменизму, а эта открытость неотделима от позиции II Ватиканского Собора.

Согласно инструкции «Matrimonii Sacramentum» Конгрегации вероучения от 18 марта 1966 г., за некатолическим духовным лицом признавалась возможность принести свои поздравления жениху и невесте и вознести молитвы совместно с присутствующими не-католиками.

Для Германии, в развитие установок, содержащихся в римском *motu proprio* «Matrimonia mixta» от 31 марта 1970 г., был опубликован документ «Совместное церковное Бракосочетание», и в нем предлагалось проводить или католический, или протестантский обряд, при участии священнослужителя альтернативной конфессии.

В дальнейшем чинопоследования были опубликованы для Швейцарии (1973), и в них-то впервые употреблено наименование «Экуменическое Бракосочетание»[42]); затем — для архиепископии Фрибург/Баден (1973) и для Австрии (1979). Согласно Фрибургскому обряду, за католическим священнослужителем — независимо от того, совершается богослужение в католическом или протестантском храме, — остаётся произнесение заявления об обоюдном согласии, так что, как сказано в сопровождающем руководстве, диспенсация не требуется, поскольку в каждом случае, в строгом церковно-правовом смысле, совершается «католическое» Бракосочетание[43].

Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform (FS Kleinheyer). Freiburg – Basel – Wien 1988, 174–212, особенно 200 и сл.

[42] В 1993 г. была опубликована новая версия: *Ökumenische Feier der Trauung. Herausgegeben vom Vorstand des Schweizerischen Evang. Kirchenbundes, der Schweizer Bischofskonferenz sowie von Bischof und Synodalrat der Christkatholischen Kirche der Schweiz, aufgrund der Vorarbeit der Ökumenischen Arbeitsgemeinschaft für Mischehenseelsorge in der deutschsprachigen Schweiz;* Fribourg – Zürich 1993.

[43] Ср.: Kleinheyer, *Riten* 141–145.

4.7.6 Богослужебные последования по случаю брачных юбилеев

В эпоху раннего Средневековья, несомненно, имелись чинопоследования Мессы на 30-й день после свадьбы и на каждую годовщину заключения Брака. «Поначалу в обрядах диоцезов и затем (намного позже) также и в *Rituale Romanum* свидетельствуется и допускается практика церковных богослужений по случаю юбилеев состояния в Браке»[44]. Первой подобной книгой, согласно Кляйнхойеру, является Констанцский Требник 1776 г. В Майнцском Требнике 1889 г. предусмотрен чин, когда супруги, сделав торжественное заявление (но до начала Мессы), обновляют свои брачные обеты, после чего священник заново покрывает сплетенные руки супругов своей епитрахилью-*столой* и в молитве произносит благословение.

В *Rituale Romanum*, однако, соответствующий чин (Tit. VIII 7) был напечатан только в 1952 г. Здесь содержится предостережение, чтобы служение брачного юбилея не создавало впечатления, будто Брак «благословляется» заново. Предписывается подобающее слово священника перед вотивной* Мессой «ради благодарения»; затем прочитывается псалом 128 (127) со стихами и молитвословиями; поется гимн «Te Deum»; супругов-юбиляров кропят освященной водой. В Миссале 1970 г. также имеется чинопоследование вотивной Мессы «ради благодарения». В Бенедикционале, выпущенном на немецком языке, предусмотрены чинопоследования по случаю 25-ти- и 50-тилетия Брака: после проповеди священник приглашает супругов подать друг другу руки, покрывает их столой и произносит молитву благословения[45].

Литература

E. Corecco: *Der Priester als Spender des Ehesakramentes im Lichte der Lehre über die Untrennbarkeit von Ehevertrag und Ehesakrament.* In: A. Scheuermann / G. May (Hgg.): Ius sacrum (FS Mörsdorf). München 1969, 521–557.

[44] Kleinheyer, *Riten* 149. Ср. также: K. Kuppers: «...bis der Tod euch scheidet». Ehejubiläen als Zeugnis christlich gelebter Ehe. In: M. Klöckener / W. Glade (Hgg.): Die Feier der Sakramente in der Gemeinde 307–317.

* *Вотивный* — совершаемый по обету. — *Прим. перев.*

[45] Ср.: Kleinheyer, *Riten* 149f.

P. Evdokimov: *Sacrement de l'amour. Le mystère conjugal à la lumière de latradition orthodoxe.* Paris 1962.
J. Évenou: *Le mariage: Martimort III.* Paris 1984, 201–224.
B. Kleinheyer: *Riten um Ehe und Familie:* GdK 8. Regensburg 1984, 67–156.
A. Raes: *Le mariage dans les Églises d'Orient.* Chevetogne 1958.
K. Richter (Hg.): *Eheschließung — mehr als ein rechtlich Ding?* Freiburg – Basel– Wien 1989 (QD 120).
M. Righetti: *Manuale di storia liturgica IV: I sacramenti, i sacramentali.* Milano 1953, 334–350: Il Matrimonio.
K. Ritzer: *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends.* Münster 2. Aufl. 1981 (LQF 38).

4.8

ДРУГИЕ ЧИНОПОСЛЕДОВАНИЯ ЦЕРКВИ — *САКРАМЕНТАЛИИ**

4.8.1 Сакраментальные действия за пределами семи таинств

Семью таинствами сакраментальная жизнь Церкви не исчерпывается. Конечно, эти таинства являются «сущностными, безусловными и ничем не заменимыми жизненными проявлениями Церкви», но также и за их пределами «Церковь возобновляет и празднует Христову тайну посредством богослужебных знамений и, стало быть, действует сакраментально»[1].

Эти сакраментальные (священнодейственные) обряды вне седмерицы таинств введены в употребление Церковью, и они черпают свою действительность и действенность из «деяний Церкви-совершительницы, поскольку она свята и действует в теснейшем сопряжении со своим Главой»[2].

Эти знамения подражают таинствам и низводят благодать силою прошения Церкви; они приготавливают к таинствам из седмерицы и освящают жизнь человека в связи с его различными «жизненными обстоятельствами» (ср. SC 60; *Документы: 33*).

Некоторые сакраментальные действия представлены в служении самих семи таинств: они готовят к основным священнодействиям. Другие сакраментальные действия сопровождают круг церковных праздников (таковы, например, нанесение пепельного креста, освящение

---

* *Сакраменталии*, или *священнодейственные обряды*, — это «священные знаки, посредством которых, по некоему подобию Таинств, обозначаются и по ходатайству Церкви обретаются последствия, по преимуществу духовные. Через них люди получают расположение к принятию первостепенного действия Таинств, а различные жизненные обстоятельства — освящаются» (SC 60; *Документы: 33*). — *Прим. перев.*

[1] Kaczynski, *Benediktionen* 238.

[2] Pius XII.: *Mediator Dei* — DH 3844.

пальмовых [вербных] ветвей), а третьи — освящают жизнь как отдельных людей (например, благословение супругов по случаю юбилея Брака), так и прихода (например, освящение храмового здания), равно как и всей духовной общины (например, принесение обетов, благословение аббата-настоятеля монастыря).

Византийскому богословию также известны семь таинств. Но Мейендорф утверждает, что эта седмерица имеет чисто западное происхождение и была перенята на Востоке лишь в XIII в., в том числе под влиянием числовой символики[3]. В остальном же византийское богословие семи таинств относительно их действенности практически не отличается от оценки феномена, который на Западе называется «сакраментом». В качестве основания ссылаются на значение эпиклесиса: «Когда призывается Имя Божие (т.е. Пресв. Троицы, Которой сотворен мир и Которая есть Един Бог), тогда всё свято, и всё низводит благодать, исцеляет и спасает»[4].

В западном богословии проводится различие между *сакраментами* (таинствами) и *сакраменталиями* (священнодейственными обрядами) прежде всего по принципу, что первые выводят свою действенность «ех орeге operato»[*].

Таинства-*сакраменты* действуют силой Божией по сакраментальному знамению, исполненному в том смысле, в каком его совершает Церковь, когда нуждается в плодах таинства[5].

---

[3] Ср.: J. Meyendorff: *Initiation à la théologie byzantine*. Paris 1975, 253–255.

[4] Symeon v. Thessaloniki, *Dialogos* 128 — PG 155, 336 D. Ср.: Kunzler, *Porta Orientalis* 259f.

[*] *Ex opere operato* — букв. «через совершенное действие», т.е. вследствие правильно исполненного чинопоследования. По учению Римо-Католической Церкви, объективная реальность таинств возникает не по вере и святости служителей и адресатов таинства, но исключительно вследствие правильно совершённого обряда. Фома Аквинский дал четкую формулировку: «Таинство осуществляется не в силу праведности человека, который совершает его или принимает, но по Всемогуществу Божию» (STh 3,68,8). Протестанты, напротив, полагают, что благодать Божия низводится только верой (ср. принцип *ex opere operantis* [*Ecclesiae*], букв. «через действие [Церкви]», т.е. через действие совершителя таинства). — *Прим. перев.*

[5] Согласно Шнейдеру (Schneider, *Zeichen* 67), opus operatum свидетельствует о пределах «нерушимо гарантированного участия Божия. Его действие в Церкви настолько воплощено в ее решающих священнодействиях, настолько обязывающе вплетено в историческую ситуацию, что тогда, — и такое бывает всегда, — когда таинство служится и преподаётся правильно, то принимающий таинство может быть уверен, что именно сейчас Бог во Иисусе Христе обра-

Что же касается *сакраменталий*, то они совершаются «ex opere operantis Ecclesiae»*, т.е. приобретают действенность в силу молитвы Церкви. А когда Церковь молится, то молитва совершается не иначе, как в обращенности во Святом Духе через Бога-Сына к Богу-Отцу. Церковь всегда пребывает в общении с Живым Богом, поскольку похваляет Отца, анамнетически памятует об искуплении (полученном через Сына) и призывает Св. Духа, Который и завершает любое освящение.

По этой причине сакраменталии также получают искупительную реальность, целиком и полностью производную от катабасиса, даже и тогда, когда Церковь в чинопоследовании сакраменталий искупительные знамения устанавливает сама[6].

4.8.2 Благословения-*бенедикции*

По Кодексу 1917 г. проводилось различие — и по сути оно действует до сих пор — между «benedictiones constitutivae» («конститутивными благословениями», т.е. благословениями и освящениями лиц и предметов, получающими при этом непреходящее действие, в том числе и правового рода [кан. 1148]) и «benedictiones invocativae» («инвокативными благословениями»).

Если *инвокативно* благословенные лица и предметы остаются неизменными в своей естественной жизненной ситуации или целеустановке (таковы, например, благословения больных, благословения пищи), то *конститутивные* благословения вызывают перемену в жизненном поле (таково, например, Посвящение дев) или же ограничивают применимость некоторого предмета исключительно богослужебными целями (таковы, например, освящения церковного здания или богослужебных сосудов). Именно поэтому здесь и говорится о «посвящении».

щается к нему, даже если служáщий священник представлял бы собой совершенно недостойное орудие этого совершения».

* *Ex opere operantis Ecclesiae* — букв. «через действие совершающей Церкви». — *Прим. перев.*

[6] Ср.: A. Gerhards / H. J. Becker: *Mit allem Segen seines Geistes gesegnet. Zur theologischen Bestimmung der Benediktionen.* In: A. Heinz / H. Rennings: Heute segnen, 15–32, здесь 26–28.

В последнем случае всегда совершается выведение одной конкретной части секулярно-профанной действительности (человека, либо другого тварного существа и предмета) из гибельной богоудалённости сего мира (по первородному греху склонного отвергать Живого Бога) и приведение её в отношение с Богом, Подателем жизни. В благословениях возвышение-анафора мира христианами приобретает конкретность: мир, совокупленный в человеке (т.е. его отношения с другими людьми и с прочим живым и неживым творением), в человеке же и через человека вступает в животворящее общение с Богом Живым.

Это весьма ощущалось в Древней Церкви, о чем свидетельствует факт, что благословения были частью той анафоры, в которой приносится благодарение за возвышение всего мира Христом, — в Евхаристической молитве. Что́ имелось уже у св. Ипполита Римского[7], то же сохранялось и разделе «Per quem haec omnia» книги *Canon Romanus* вплоть до позднего Средневековья, а именно: благословение естественных плодов и продуктов (*naturalia*)[8]. Поскольку для верующих «почти всякое событие в жизни освящается Божественной благодатью, проистекающей из пасхальной тайны (...) Христа»; поскольку «почти всякое достойное использование материальных вещей может быть направлено к освящению человека и к прославлению Бога» (SC 61; *Документы: 33–34*), — постольку все жизненные манифестации и отношения христианина включают в себя окружающий его мир (как других людей, так и всю тварную природу), так как манифестации и отношения не могут быть выражены иначе, как только через «посредство» тварного мира.

Поскольку каждый христианин Крещением и Конфирмацией (и Евхаристией!) «рукоположен» в царственное священство; поскольку каждому верующему поручена анафора всего мира, — постольку каждому христианину одновременно поручено «свой мир» благословлять.

Согласно церковному порядку, описанному Ипполитом, миряне-учителя благословляли оглашаемых-катехуменов. Литургическая конституция (SC 79) открыла новые возможности для благословений, совершаемых мирянами, а в 1984 г. они были и ещё расширены в офи-

---

[7] Например, при благословениях над молоком, мёдом и водой в крещальной Евхаристии (см.: TradAp 21, ed. Geerlings 266).

[8] Ср.: Jungmann MS II, 322–324.

циально опубликованном тогда римском Бенедикционале («De Benedictione»)[9].

Определенные благословения в публичной жизни Церкви могут произносить только священнослужители: этим показывается, что восхваление творения и его всегда нового вхождения в Божественную благодатную действительность непременно превосходит мирскую ограниченность отдельного христианина. Церковь, это органичное сообщество совокупленных в мистическом Теле членов, охватывает намного бо́льшие измерения мировой реальности, за которые священнослужителеть, олицетворяющий Церковь, возносит хвалы Богу и испрашивает у Него благословения. По этой причине епископы и священники тогда совершают благословения, когда имеется в виду общественная жизнь диоцеза или прихода, а также когда Церковь должна предстать как органичная община[10].

Благословениям как священнодейственным обрядам, — подобно полным таинствам, которым они «подражают», — свойственны два аспекта: как восхваляющего анамнесиса, реализации «здесь-и-сейчас»-присутствия Божественной любви[11], так и молебного эпиклесиса, призывания Божественной искупительной силы на благословляемого человека или на благословляемый предмет. Соответственно конститутивными элементами благословений являются как восхваления, так и молебные прошения.

Включая тварную действительность в животворящее отношение с Богом, благословения не имеют ничего общего с магией, этой попыткой человека присвоить себе Божественную силу исцеления. Напротив, они немыслимы без живого отношения с Богом, ибо они «не только предполагают веру, но словами и действиями также питают её, укрепляют и выражают» (SC 59; *Документы: 33*).

В своей анамнетико-эпиклетической структуре благословения (основное священнодействие которых состоит из анамнетико-эпиклетической молитвы-благословения с соответствующими знамениями

---

[9] Ср.: W. v. Arx: *Christen segnen einander. Laien als Leiter von Segensfeiern.* In: A. Heinz / H. Rennings (Hgg.): Heute segnen 106–115.

[10] Ср.: B. Kleinheyer: *Zum Segnen bestellt. Bischof, Priester und Diakone als Leiter von Segensfeiern.* In: A. Heinz / H. Rennings (Hgg.): Heute segnen 94–105.

[11] Качинский (Kaczynski, *Benediktionen* 240) справедливо указывает на двойное значение глагола *benedicere*: с одной стороны, он соответствует греч. εὐλογεῖν, с другой — древнееврейскому ברך, но и в том и в другом случаях его можно понять как восхваление Бога.

[например, с кроплением освященной водой, крестным знамением]), сопряжены с Литургии Слова. Эта последняя также имеет двойную структуру, а именно: чтение Св. Писания анамнетически возобновляет для нас, сущих здесь и сейчас, Божественные искупительные деяния; просительная молитва эпиклетически выводит прошение о будущем благе за пределы конкретного повода чинопоследования.

Личным благословением особого значения, имеющим собственную и не до конца выясненную историю, является благословение над матерью и ребенком после рождения. Восточно-христианские представления о ритуальной нечистоте распространились и в (не-Римской) Западной Церкви: мать не имела права приходить во храм, пока с момента родов не истекут 40 или 80 дней. Соответственно, когда мать при ее первом входе в церковь получала благословение, в не-Римской литургической области этому культовому акту придавался смысл очищения от нечистоты[12].

В народном сознании очищающий характер благословения удержался надолго, хотя уже в *Rituale Romanum* 1614 г. на первый план был поставлен мотив благодарения. Тем не менее литургическая форма (например, кормящая мать ожидала у церковных врат, пока ее не призовут) свидетельствовала о пережитках очищающего и освобождающего от греха понимания.

Поскольку, согласно обновленному крещальному обряду, мать принимает участие в Крещении своего ребенка, прежнее благословение матери заменено теперь благословением родителей в конце крестин, и в нем больше нет никаких следов представлений о нечистоте[13].

Другими благословениями на пути человеческой жизни являются: чинопоследование обручения; благословение матери перед родами; благословение по случаю юбилея Брака; благословение совершающего первую Мессу (священника); благословение больных; благословение паломников[14].

---

[12] Ср.: Kleinheyer, *Segnungen anläßlich der Geburt* 152f., F. Kohlschein: *Die Vorstellung von der kultischen Unreinheit der Frau. Das weiterwirkende Motiv für eine zwiespältige Situation?* In: T. Berger / A. Gerhards (Hgg.): Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht. St. Ottilien 1990 (Pietas Liturgica 7), 269–288, здесь 282–284.

[13] Относительно истории благословения матерей (от Rituale Romanum 1614 г. и до современнности) см.: Kleinheyer, *Segnungen anläßlich der Geburt* 154–156. Ср. также: R. Schwarzenberger: *Der Muttersegen nach der Geburt.* In: A. Heinz / H. Rennings (Hgg.): Heute segnen 279–284.

[14] Ср. по этому поводу отдельную статью в: A. Heinz / H. Rennings (Hgg.): *Heute*

Большое число предметных благословений Качинский (*Kaczinski*) классифицировал по различным литургическим книгам. В молитвенике-*миссале* содержатся благословения, произносимые на протяжении церковного года в связи со служением Мессы в особые дни (благословение свечи на Сретение Господне, благословение пепла в Пепельную среду, а также пальмовых [вербных] ветвей на Вход Господень в Иерусалим и т.д.).

В требнике-*ритуале* имеются благословения, являющиеся частью другого сакраментального служения (например, таково благословение колец при бракосочетании или благословение могилы при погребении). В епископском служебнике-*понтификале* благословениями предметов являются освящение Святого Елея, а также освящения храма, алтаря и литургических предметов[15]. Дальнейшие благословения лиц и предметов содержатся в римском *бенедикционале*, который, будучи частью обновленного *Rituale Romanum* (1984), вышел в свет через шесть лет после публикации бенедикционала на немецком языке (1978).

Благословение храма и алтаря — это благословение предметов, занимающее центральное место в жизни прихода[16]. Богато расцвеченный чин освящения церкви выработался на Востоке (начиная с IV в.). Там помещение мощей святых под алтарем имело, как и на Западе, важнейшее значение, настолько важное, что день освящения храма как *depositio** сам мог стать ежегодным днем поминовения святого.

Под влиянием христианского Востока также и на не-Римском Западе появились богато развитые обряды освящения храма. Единообразие появилось лишь ок. 950 г. в служебнике-*понтификале*, написанном в Майнце. Дальнейшее развитие обряд освящения храма получил в понтификале Дуранда**, в основном сохранившийся вплоть до литургической реформы II Ватиканского Собора.

---

segnen: K. Kuppers: *Die Feier der Verlobung*, 259–264. A. Jilek: *Segensfeier vor der Geburt*, 265–271. M. Probst: *Segnungen aus Anlaß von Ehejubiläen*, 285–290. H. B. Meyer: *Der Primizsegen*, 291–299. G. Duffrer: *Der Krankensegen*, 300–307. D. Eissing: *Der Pilgersegen*, 308–316.

[15] Ср.: Kaczynski, *Benediktionen* 261–270.

[16] Ср. относительно дальнейшего: A. Adam: *Wo sich Gottes Volk versammelt. Gestalt und Symbolik des Kirchenbaus*. Freiburg – Basel – Wien 1984, 144–156.

* Букв. «помещение». — *Прим. перев.*

** Речь идёт о епископе Виллиаме Дуранде (*William Durandus;* ок.1230–1296), великом средневековом канонисте. Ему принадлежит компендиум литургичес-

Конечно, этот обряд нуждался в реформировании из-за множества повторений, чрезмерной аллегоричности и элементов, способных создать впечатление чрезмерной предметности. Соответственно в 1977 г. вышел в свет выпуск-тетрадка обновленного «Римского Понтификала» «Ordo dedicationis ecclesiae et altaris»[17].

Согласно этому чинопоследованию, в начале совершается обряд ввода во владение, который в регионе распространения немецкого языка был перенесён из старого обряда (тогда как в римской версии от него отказались), а именно: епископ своим посохом вписывает в нарисованный на полу крест из пепельных полос буквы греческого и латинского алфавитов. Этот обычай, согласно различным его объяснениям, возможно, восходит или к древнеримскому межеванию земли, или к образу нанесения креста на лоб при Крещении, или же к символическому отгнанию злых духов[18].

Об обряде Крещения напоминает «омовение» алтаря и церковных стен освященной водой. После проповеди, исповедания веры и литании, обращенной ко всем святым, мощи помещаются под алтарный престол (а не в алтарную столешницу-*менсу*, как раньше). После посвятительной молитвы и помазания престола миром на нём же возжигается ладан, и совершается каждение всей церкви.

Желая истолковать церемонию каждения, Адам (*Adam*) приводит несколько версий: каждение ладаном — символ возносимой с престола жертвы Христовой и сопряженной с ней молитвы приходской общины; благовоние Христово наполняет новоосвященный храм; ладанный дым — это также символ присутствия Св. Духа[19]. После того, как алтарь покрыт и украшен и зажжены все свечи, торжество освящения храма достигает вершины в служении Евхаристии.

4.8.3 Чин изгнания злых духов (*экзорцизм*)

Иисус Христос оставил заповедь: «бесов изгоняйте» (Мф 10, 8). Ни Ветхий, ни Новый Завет не отрицают существования сатаны и

ких знаний, известный под именем *Rationale divinorum officiorum*. Разработанный им епископский служебник-*понтификал* был принят за образец и стал прямым предшественником «Римского Понтификала».

[17] Kaczynski 3534–3619.

[18] Ср.: Adam, *Wo sich Gottes Volk versammelt* 147f.

[19] Ср. цит. раб.: сс. 150 и сл.

демонов, духов «вечного отрицания» (ср. «Фауст» Гёте), способных понудить человека сказать смертное «нет» в ответ на Божественное «да», зовущее к жизни.

Поручение изгонять злых духов «Церковь во все времена понимала как свой прямой долг. Следовать ему она и сегодня считает своим делом. Но сегодня все знают, что нет однозначных критериев для определения, восходят или нет некоторые болезненные явления к прямому бесовскому наитию. Ныне не скажешь о ком-либо, что он одержим бесами, даже если он сам чувствует их власть над собой. Соответственно к чину изгнания бесов нельзя прибегать поспешно и легкомысленно»[20].

Уже св. Ипполит относит молитвы изгнания злых духов, читаемые над оглашаемыми, к обряду приготовления к таинству Крещения[21]. Кроме того, он в одном случае упоминает и о заклинании предметов — о елее экзорцизма[22]. Призыванием Божиим елею даруется сила изгнания бесов.

Позднее и вообще закрепилось представление, что тварные предметы, прежде чем их употреблять за богослужениями, должны быть посредством экзорцизма вырваны из-под власти сатаны[23]. Над людьми (ἐνεργούμενοι, *одержимыми*) читались, конечно, совсем другие запрещательные молитвы.

Тексты, становившиеся всё более и более объемными, были включены в *Rituale Romanum* 1614 года (Tit. XII, 2: «Большой экзорцизм» [*De exorcizandis absessis a daemonio*]). В 1925 г. в тот же Требник был включен и чин «малого экзорцизма» (Tit. XII, 3: *Exorcismus in satanam et angelos apostaticos**), первоначально изданный в 1890 г. при Папе Льве XIII[24].

В процессе литургического обновления изгнание бесов из предметов было вообще опущено.

---

[20] R. Kaczynski: *Der Exorzismus:* GdK 8. Regensburg 1984, 275–291. 281.

[21] TradAp 20, ed. Geerlings 245.

[22] TradAP 21, ed. Geerlings 258: «И тот, кто изгоняет, берет также елей и призывает к изгнанию бесов».

[23] Ср.: E. Bartsch: *Die Sachbeschwörungen in der römischen Liturgie.* Münster 1967 (LQF 46).

* «Изгнание сатаны и отпадших ангелов». — *Прим. перев.*

[24] По Ленгелингу (E.J. Lengeling: «Der Exorzismus in der katholischen Kirche». Zu einer verwunderlichen Ausgabe. In: LJ 32 (1982) 249–257, 250), при Папе Пие XII Требник был расширен разделом о Конфирмации (новый Tit. III), так что в последнем издании Требника часть об экзорцизме — это не Tit.XI, а Tit.XII.

Экзорцизм (изгнание злого духа) в связи с подготовкой к таинству Крещения стал молитвой об освобождении; в инициации взрослых в этой молитве прошение об укреплении духовной жизни выходит на первый план по сравнению с прошением об освобождении из-под власти сатаны.

Молитвы всегда возносятся ко Христу или к Богу-Отцу, а прямых окличек диавола — больше нет.

Лицам, осуществлявшим литургическую реформу, обновленный чин экзорцизма дался весьма нелегко. Гуманитарные науки продвинулись далеко вперед, и стало невозможно оставить чинопоследование таким, каким оно сохранялось в *Rituale Romanum* с 1614 г. вплоть до начала II Ватиканского Собора[25].

В 1979 г. Германская епископская конференция образовала Комиссию из богословов, медиков и психологов; «по результатам исследований должны быть изложены принципы новой формы Великого экзорцизма и разработаны предложения Германской епископской конференции в адрес соответствующей Конгрегации в Риме»[26].

Как бы то ни было, Кодекс 1983 г. упоминает о «правомочном экзорцизме над одержимыми», проводимом лишь по особому поручению местного ординария*, а в «Катехизисе Католической Церкви» (№ 1673; = *Катехизис: 394*) Великий экзорцизм даже разъяснён.

Тем временем Римская Конгрегация богослужения разработала «ad experimendum» Великий экзорцизм, и ординариаты** предоставляют его текст в распоряжение священников, если они от местного ординария получили соответствующее поручение.

4.8.4 Сакраментальные действия в духовных общинах

Сакраментальными торжествами, бывающими в монастырской общине, являются принесение обетов и посвящение настоятеля.

Обряд принесения обетов в своей высшей форме совершался как «professio super altare»***. Когда при вручении монашеских одеяний

[25] Ср. обо всём этом: Kaczynski, *Exorzismus* 279–291.

[26] Lengeling, «Der Exorzismus in der katholischen Kirche» 256f.

* *Ординарий* — правящий епископ или лицо, наделенное такими же правами. — *Прим. перев.*

** *Ординариат* — епархиальное управление. — *Прим. перев.*

*** «Обеты над алтарем». — *Прим. перев.*

приступали к публичному принятию обетов, то оно совершалось в оратории монашеской общины перед алтарем с мощами, и на него возлагалась грамота послушания.

Наряду с этой формой, в Средние Века имелись еще две других.

Высшая форма — «professio in manus», в ходе которой приносящий обеты, подобно процедуре посвящения в священники, свидетельствовал о своей приверженности Христу и вкладывал свои руки в руки старшего настоятеля (жест восходит к франкскому правовому обычаю).

Низшая форма — это принесение обетов в виде священной клятвы перед Господом, присутствующим в свв. Дарах. Формула обетов говорится — за Мессой с выставлением Гостии — непосредственно перед Причастием; если же Месса не служится, то перед дароносицей-*монстранцей*. Наряду с иезуитами, этот способ принесения обетов с охотой восприняли общины, возникшие в новейшее время[27].

Согласно SC 80 (*Документы: 37*), «необходимо составить обряд принесения и возобновления монашеских обетов, чтобы добиться большего единства, трезвения и достоинства». Настоятельно рекомендуется проводить принесение и возобновление обетов на Мессе. Новый «Ordo professionis religiosae» был издан 2 февраля 1970 г.[28].

Принятие в новициат (в число послушников) не совершается публично, и оно проходит также вне служения Евхаристии. Оба условия относятся также как к временным, так и к вечным обетам.

Чин принесения вечных обетов обнаруживает сходство с чином хиротонии. После того, как за Мессой прочитано Евангелие, совершается вызов кандидатов: они обращаются с прошением о вечной принадлежности к монашеской общине. Говорится подобающее слово. Имеет место опрос-испытание кандидатов (*scrutinium*). Затем служится литания (с призыванием всех святых) и даётся вечная клятва, причем грамота послушания возлагается на алтарь. Она даже может быть подписана прямо на алтаре (чем отдаётся должное германской склонности к символике).

К бенедиктинской традиции восходит пение псалма 119–118 (стих 116): «Укрепи меня по слову Твоему, и буду жить; не посрами меня в надежде моей». Далее следует торжественная молитва благо-

---

[27] Ср.: v. Severus, *Feiern geistlicher Gemeinschaften* 177.
[28] Kaczynski 2029–2049.
[29] Ср.: v. Severus, *Feiern geistlicher Gemeinschaften* 178–180.

словения над принесшими обеты, а за ней начинаются дополнительные обряды (например, вручение перстня, одежд хора (*chorus*), книги с Литургией часов [часослова]). Служение завершается поцелуем принятия в сообщество, совершаемым членами общины[29].

Аналоги чину хиротонии заметны в чине посвящения настоятеля монастыря, особенно начиная с IX в., когда вошли в употребление епископские чиновники (*понтификалы*). Уподобление настоятелей епископам, вопреки определению SC 130, сохранилось вплоть до нашего времени[30]. Вот почему сходство с чинопоследованием хиротонии по-прежнему весьма заметно: по прочтении Евангелия совершается представление кандидата, а после проповеди — вопрошания к нему. За литанией и посвятительной молитвой следуют дополнительные обряды: вручение устава Ордена, перстня и жезла, а в некоторых случаях и митры. Подобным же образом совершается благословение настоятельницы-абтиссы, но, правда, по Римскому чину не бывает вручения жезла.

Посвящение дев может быть лишь с оговорками причислено к сакраментальным действиям в духовных общинах, ибо после промульгации «Ordo Consecrationis Virginum» от 1970 г. обеты принимаются и от дев, живущих в миру[31].

Уже в Древней Церкви посвященные девы могли жить не только в монастырях, но и в миру; они ставили себя прежде всего на службу местной церкви. К древности восходит также и обряд Посвящения дев с символикой таинства Бракосочетания, чем выражается связь со Христом[32].

---

[30] Согласно SC 130, пользование *понтификалами* разрешено только епископам и лицам, обладающим какой-либо особой юрисдикцией. Ср.: R. Reinhardt: *Die Abtsweihe — eine «kleine Bischofsweihe»?* In: ZKG 91 (1980) 83–88.

[31] Ср.: Kaczynski 2082–2092, здесь 2085: «К посвящению дев могут быть допущены и монахини, и женщины, ведущие мирскую жизнь». Ср. по этому вопросу суждение фон Северуса (v. Severus 183): «Значение этого новшества кроется не в идеалистически или исторически обоснованном возврате к ранней церковной практике, а в ее соотнесенности с современностью. Это новшество не только снимает принятое при Папе Пие XII (1939–1958) авторитативно подчёркнутое ограничение Посвящения дев только монахинями, но и отдаёт должное многообразию служений незамужних женщин в современной Церкви: они заботятся о нуждающихся, бывают референтами священников, социальными работниками, помощницами в осуществлении душепопечительства».

[32] Ср.: Konetzny 479.

Что касается монахинь, принадлежащих орденам, то Посвящение дев может быть сопряжено с принесением вечных обетов. Обряд, предстоятелем которого является местный епископ, начинается с вызова кандидаток. После проповеди бывают вопрошания, литания, принесение обета в целомудрии следовать за Христом, равно как дополнительные обряды — вручение монашеских одеяний, перстня и часослова[33].

4.8.5 Чинопоследования погребения*

Чинопоследования погребения также представляют собой сакраментальные действия. (По естеству необходимое) погребение тела преобразуется в знаковое действие, выражающее христианскую надежду на воскресение и вечную жизнь. Тело христианина на время его земной жизни было реальным символом себя самого. По нашей вере, скончавшийся человек попадает в руки милостивого Бога. Стало быть, когда преходящая оболочка всевается в землю, то перед нами знамение, что она прорастёт в мире Бога Живого.

Как в брачных обрядах, так и при погребении единоверца ранние христиане в значительной мере учитывали обычаи своей культуры; старые обычаи, однако, исправлялись и пополнялись верой как в воскресшего Христа, так и в вечную жизнь почившего. С одной стороны, устраняли всё то, что могло отдавать языческим многобожием; с другой стороны, стремились выразить веру в надежду на воскресение.

Соответственно оплакивание умершего было заменено пением псалмов, чтением Св. Писания и молитвой, что уже бл. Иероним назвал христианской традицией[34].

В остальном же Августин подтвердил правило, по которому Церковь за богослужением над покойником сохраняет обычаи соответствующего народа[35]. Сохранялись также и поминальные трапезы на

---

[33] Ср.: v. Severus 182–184, Konetzny 481–487.

* «Христианское погребение не преподаёт усопшему ни таинства, ни сакраментали, ибо он находится уже "по ту сторону" домостроительства таинств. Тем не менее, оно представляет собой богослужение Церкви» (*Катехизис 1684: 396*).

[34] Vita S. Pauli 16, PL 23,27. Весьма значительно разграничение между языческим отчаянием и христианской надеждой, как его сформулировал св. Иоанн Златоуст (ср. Sermo de S. Bernice et Prosdoce — PG 50, 634).

[35] При этом он ссылался на погребальные обычаи иудеев, отраженные в опи-

местах погребения, совершавшиеся на 3-й, 7-й, 30-й или 40-й день по кончине. Но уже начиная со II в. эти поминальные собрания, когда за трапезой их участники выражали свою любовь к почившему, стали сопровождаться служением Евхаристии в кругу семьи[36].

Чем выше на общественной лестнице стоял покойный, тем большее общественное значение приобретало служение Евхаристии; целиком в общинное богослужение превратилась Евхаристия над гробом мученика, для чего над гробницей воздвигалась базилика.

Чинопоследование на разлучение души от тела и чин погребения в VII–VIII вв.[37] — это единственное богослужение, которое как таковое по преимуществу отправлялось в монастырских общинах. В него входит преподание последнего Причастия (*viaticum*) в случае грозящей смерти и чтение истории страстей Господних священником или диаконом вплоть до кончины.

Сам момент разлучения души от тела сопровождался молитвами, смертными молитвами в подлинном смысле. Первая молитва состояла из прошений к Богу за умершего, вторая — это «Commendatio animae»*. После этого начиналось псалмопение с респонсорием и антифоном «Requiem aeternam»**.

Воспевая псалмы, верующие переносили в храм тело, лежащее на носилках. После дальнейшего псалмопения (которому в дальнейшем предстояло развиться в чин погребения мертвых) служилась Месса. Процессия к могиле также сопровождалась пением псалмов, равно как положение во гроб и собственно погребение[38].

Согласно Сикарду (*Sicard*), в Риме Месса в день погребения служилась только для монахов, «для “добрых христиан” — в 3-й день, для “кающихся” — в 30-й день или же в 7-й день, если соблюдался семидневный пост, предписанный родственникам покойного».

сании погребения Иисуса Христа в Ин 19, 40; ср. In Io tract. 120,4 — CChr SL 36, 662.

[36] Ср.: Jungmann, MS I, 285–287.

[37] Оно описывается в разделе 49-м книги *Ordo Romanus*. Ср.: B. Burki: *Die Feier des Todes in den Liturgien des Westens. Beispiele aus dem 7. und 20. Jahrhundert*. In: Becker / Einig / Ullrich (Hgg.): Im Angesicht des Todes II, 1135–1164, особенно 1136–1141.

* «Представление души» (Богу). — *Прим. перев.*

** Вечный покой [даруй ему (ей, им), Господи, и свет бесконечный да светит ему (ей, им)]. — *Прим. ред.*

[38] Ср.: Kaczynski, *Sterbe- und Begräbnisliturgie* 209–213; здесь даны подробные указания относительно псалмов.

Иной была галликанская традиция, согласно которой Месса была непременной составной частью любого чинопоследования погребения[39].

То, что, по монастырскому обычаю раннего Средневековья, представляло собой цельное богослужение, от преподания последнего Причастия (*viaticum*) и до погребения, впоследствии было разделено на несколько отдельных богослужебных последований.

Так, в *Rituale Romanum* от 1614 г. последнее Причастие стало особой формой Причащения больных (Tit V,4,20). Последнее Причастие, правда, преподавалось заблаговременно, поскольку подлинным смертным таинством считали «последнее помазание», во время которого также возглашались и смертные молитвы (Tit. VI,5: «Modus iuvandi morientes»; VI,6: апостольское благословение и полное отпущение грехов в «articulo mortis»; VI,7: «Ordo commendationis animae»; VI,8: «De exspiratione»).

Само погребение представляло собой предмет титула VII. Приготовление тела, равно как период вплоть до начала чинопоследования погребения не имели литургического сопровождения. Само чинопоследование погребения начиналось тогда, когда тело взято из дома, посещённого смертью. Совершалась процессия во храм, и смотря по обстоятельством могла быть совершена часть погребального обряда (Tit. VIII,4), после чего начиналась заупокойная Месса и покойному давалось полное отпущение грехов. Затем процессия отправлялась на кладбище и служился чин погребения.

Серьезная перемена была обозначена переходом от пасхального звучания (в смысле надежды на воскресение) обрядов разлучения души от тела и погребения — к чинопоследованию, столь сильно пронизанному страхом перед судом Божиим, что затмилось само христианское благовестие об искуплении. Черные облачения, полное отпущение грехов (*absolutio*)[40], покаянные псалмы, а также секвенция «Dies irae»* — все они придавали чинопоследованию погребения весьма мрачную окраску. «Вследствие мощного подчеркивания одного лишь мо-

---

[39] Sicard, *Begräbnismesse* 93.

[40] Согласно Качинскому (Kaczynski, *Sterbe- und Begräbnisliturgie* 216), из заключительного обряда прощания с покойным возникла абсолюция (полное разрешение от грехов), и она становилась всё более важным элементом обряда; во время молитв абсолюции молили Бога об освобождении умершего от наказания за грехи.

* «День гнева». В переводе на русский язык А.Н. Апухтина напечатана в [*Сборник*: 396–397]. — *Прим. перев.*

тива покаяния (с мольбой о прощении) перестал восприниматься эсхатологический характер Евхаристии, и это имело следствием, что при погребении детей заупокойная Месса даже и вообще не служилась»[41].

Согласно решению II Ватиканского Собора, обряд Погребения следовало переработать. Он «должен яснее выражать пасхальный характер христианской смерти и лучше отвечать условиям и традициям отдельных стран» (SC 81; *Документы: 33*). Согласно SC 32 (*Документы: 25*), следует избегать той помпы при погребениях, которая в новое время привела к разделению ритуала на «классы»; в документе сказано, что «не должно быть никакого лицеприятия по отношению к частным лицам или к положению в обществе — как в самих обрядах, так и в торжествах вне храма». Наконец, SC 82 устанавливает, что и обряд погребения младенцев должен быть пересмотрен и снабжён особой Мессой.

15 августа 1969 г. вышел в свет «Ordo exsequiarum» («Чин погребения»)[42], предназначенный быть образцом для подобных же чинов на родных языках паствы. Задачей обновленного чинопоследования погребения стало «ясное выявление, согласно Соборному поручению, (...) пасхального смысла христианской кончины как в текстах, так и в ритуальных элементах».

В этой связи Качинский обоснованно выражает сожаление, что в обновленном чинопоследовании погребения, как и раньше, не предусмотрена «аллилуия» — ликующее исповедание пасхальной победы Христа.

Но пасхальной перспективе всё же соответствуют как псалмодия, так и сохранение раннесредневековых антифонов «Subvenite», «In paradisum» и «Chorus angelorum», причем «Libera» и «Dies irae» — опущены[43].

Обновленный Требник вообще не даёт единого обряда, но в нём содержатся (ради лучшего учета местных особенностей) три основных образца, различающиеся по ситуациям.

Первый основной тип предусматривает начальные обряды, совершаемые в доме покойного или в кладбищенской часовне; за ними следует заупокойная Месса в храме; обряд у могилы представляет собой третью остановку.

---

[41] Там же.
[42] Kaczynski 1921–1947.
[43] Kaczynski, *Sterbe- und Begräbnisliturgie* 223.

Согласно второму основному типу, имеются только остановки в кладбищенской часовне и у могилы.

Согласно третьему, предусматривается только собрание в кладбищенской часовне или в крематории, где и выполняются начальные обряды, совершается Литургия слова, после чего имеет место погребение или (если труп будет кремирован) прощание с покойным.

Древняя Церковь отвергала кремацию тел и настаивала на погребении в земле (по образцу погребения Христа)[44]. Когда во второй половине XIX в. кремация вновь утвердилась, то агитация в ее пользу строилась на антицерковных аргументах, и соответственно Церковь запретила отпевать кремируемых.

II Ватиканский Собор этот запрет снял[45], но при условии, что кремация не выражает безбожной или антицерковной позиции умершего.

Качинский привлекает внимание к двум значительным нововведениям обновленного обряда погребения. Вместо абсолюции (полного разрешения от грехов) предписано прощание с покойным: в молитвах за него почти не упоминается Страшный суд, да и знаковые действия (окропление освященной водой, каждение ладаном, предание тела земле, воздвижение или знаменование креста т.д.) выражают прощание с умершим, причем лишь на время (через Христа верные остаются с ним в общении). Затем гроб опускают в могилу и говорится погребальная формула, заимствованная из англиканской (или реформатской) традиции; она «по-христиански завершает процесс погребения и выражает надежду на воскресение»[46].

Для византийского чинопоследования погребения характерны разные обряды для мирян, клириков, монахов и монахинь, мужчин и женщин, а также детей. Для Пасхальной седмицы имеется собственный чин, построенный по образцу Пасхальной утрени. Тело покойного приносят в храм, после чего начинается продолжительная Литургия слова, но не бывает Евхаристии, и обряд завершается последним целованием. Собственно погребение занимает мало времени; часто в гроб возливается также благословенный елей и высыпается пепел из кадильницы.

---

[44] Ср.: Kaczynski, *Sterbe- und Begräbnisliturgie* 206, на примере Минуция Феликса (Minucius Felix).

[45] Ср. инструкцию Св. Оффициума от 8 мая 1963 г.: AAS 56 (1964) 822f.

[46] Kaczynski, *Sterbe- und Begräbnisliturgie* 224.

[47] Ср. там же, сс. 226 и сл. Ср. также: K. C. Felmy: *Die Verwandlung des Schmerzes. Sterbebegleitung und Totengedächtnis in der östlich-orthodoxen Kirche.* In: Becker / Einig / Ullrich: Im Angesicht des Todes II, 1087–1133.

В протестантских храмах заупокойное чинопоследование предназначено прежде всего для родных и близких покойного и представляет собой провозглашение Евангелия, поскольку протестанты с большим скепсисом относились к молитвам-прошениям за почившего[47].

Литература

H. J. Becker/B. Einig/P.O. Ullrich (Hgg.): *Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium.* 2 Bde. St. Ottilien 1987 (Pietas Liturgica 3–4).

Y. Congar: *Die Idee der «sacramenta maiora».* In: Concilium 4 (1968) 9–15.

A. Franz: *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter.* 2 Bde. Freiburg i.Br. 1909, допечатка: Graz 1960.

A. Heinz / H. Rennings (Hgg.): *Heute segnen. Werkbuch zum Benediktionale.* Freiburg – Basel – Wien 1987.

P. Jounel: *Les bénédictions: Martimort III,* Paris 1984, 282–305.

R. Kaczynski: *Sterbe- und Begräbnisliturgie:* GdK 8. Regensburg 1984, 191–232.

R. Kaczynski: *Die Benediktionen:* GdK 8. Regensburg 1984, 233–274.

B. Kleinheyer: *Segnungen anläßlich der Geburt:* GdK 8. Regensburg 1984, 151–156.

G. Konetzny: *Die Jungfrauenweihe.* In: T. Berger/A. Gerhards (Hgg.): Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht. St. Ottilien 1990 (Pietas Liturgica 7), 475–492.

A. Nocent: *La consécration des vieVrges: Martimort III,* Paris 1984, 225–237.

A. Nocent: *Rites monastiques et profession religieuse:* Martimort III, Paris 1984, 306–331.

K. Richter (Hg.): *Der Umgang mit Toten. Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde.* Freiburg – Basel – Wien 1990 (QD 123).

M. Righetti: *Manuale di storia liturgica IV: I sacramenti, i sacramentali.* Milano 1953, 351–420: I Sacramentali.

I. Scicolone / A. Nocent / M. Augé / L. Chengalikavil / A. M. Triacca / P. Rouillard / D. Sartore / A. J. Chupungco: I Sacramentali e le benedizioni: Anamnesis VII, Torino 1989.

E. v. Severus: *Feiern geistlicher Gemeinschaften:* GdK 8. Regensburg 1984,157–189.

D. Sicard: *La Liturgie de la mort dans l 'église latine des origines à la réforme carolingienne.* Münster 1978 (LQF 63).

D. Sicard: *La mort du chrétien: Martimort III,* Paris 1984, 238–258.

СОДЕРЖАНИЕ

III часть

СЛУЖЕНИЕ ЕВХАРИСТИИ

3.8 ОБРЯД ПРИЧАЩЕНИЯ ЗА МЕССОЙ

IV часть

САКРАМЕНТАЛЬНЫЕ БОГОСЛУЖЕНИЯ ЦЕРКВИ

4.1 О ТАИНСТВАХ КАК ТАКОВЫХ И ОБ ИХ ОТНОШЕНИИ К ЕВХАРИСТИИ КАК ВЕЛИКОМУ ТАИНСТВУ

4.2 О ТАИНСТВАХ ХРИСТИАНСКОГО ПОСВЯЩЕНИЯ

4.3 ЕВХАРИСТИЯ КАК ТАИНСТВО ВНЕ СЛУЖЕНИЯ МЕССЫ

Михаэль Кунцлер

Литургия Церкви

(книга вторая)

Некоммерческое партнерство
Культурный центр
«Духовная Библиотека»

Лицензия: Код 221 Серия ИД № 02663
от 28.08.2000

Подписано в печать 19.11.2001. Печать офсетная
Формат 60x90/16. Тираж 2000 экз. Заказ 5177

Отпечатано в полном соответствии
с качеством предоставленных диапозитивов
в ППП «Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6

